editora
unesp
DIGITAL

Ricardo Monteagudo

Retórica e política em Rousseau

Retórica e política em Rousseau

RICARDO MONTEAGUDO

Retórica e política em Rousseau

À Bárbara e a meus filhos João, Helô e Pepê, com amor,
À Maria das Graças de Souza, com admiração.

Sumário

Prefácio

A pesquisa cujos resultados apresentamos agora sob a forma de livro define-se essencialmente como a continuação e a radicalização da que já empreendemos muitos anos atrás e que resultou no livro Rousseau: da teoria à prática. *É verdade que o tema agora é outro e o enfoque também. Mas o leitor logo perceberá que, pelo simples fato de girar de novo em torno de Jean-Jacques, o livro de agora, de uma certa forma, repete o de antes. Impaciente, nosso leitor dirá: Mas por que repetir? Por que mais um livro sobre Rousseau? Como é, além disso e de uma vez por todas, que o senhor se define: rousseauniano, rousseauísta ou rousseaunada?*

Luiz Roberto Salinas Fortes,
"Prefácio" ao *Paradoxo do espetáculo*

Quando nasci, um anjo torto,
desses que vivem na sombra
disse: Vai, Carlos! ser gauche *na vida.*

Carlos Drummond de Andrade

Hoje em dia, escrever sobre Rousseau implica iniciar o trabalho justificando a própria ousadia da exposição: para quê mais uma obra sobre o escritor genebrino? Literato e crítico literário, preceptor e teórico de pedagogia, político e politólogo, antropólogo, sociólogo, legislador e teórico do direito, linguista e filósofo – sua presença em tantas e tão diversas áreas de estudos propicia surpreendente quantidade de pesquisas, cada uma fazendo do *citoyen* uma espécie de visionário, iniciador de longos caminhos atualmente já mais bem elaborados, com maior alcance específico.

Como se não bastasse essa questão, surge ao mesmo tempo outra que se lhe opõe: qual Rousseau? O democrata, totalitário, espiritualista, deísta, espinosista, hobbesiano, kantiano, pós-moderno, esquizofrênico, sistemático[1] – a incompatibilidade de tantas leituras adversas pode paralisar o leitor ou, pior, dar-lhe a sensação de falta de critério. Toda essa riqueza hermenêutica, que deveria ser de grande alento ao pesquisador, no entanto, joga-o de um lado para outro, obrigando-o a anular tudo o que lera até então ao iniciar a leitura de um novo comentador, pois descobrirá que a maioria dos que antecedem o novo comentário estavam rotundamente equivocados... Em outras palavras, há tradições e tradições de interpretações que se renegam e que obrigam cada comentário a indicar a qual delas se filia ou, ao menos, desafiam o perito a reconhecer na coerência do comentário uma tradição de coerência.

1 A história do "rousseauísmo" é tão vasta que já virou objeto de estudo e debate, conforme, por exemplo, L'Aminot (1992) e Pezzillo (2000, p.10-54). O que mais surpreende é o sucesso da leitura "totalitária" de Rousseau entre nós, brasileiros, apesar de nossos quatro maiores especialistas rejeitarem-na (L. G. Machado, B. Prado Jr., L. R. S. Fortes e M. M. Nascimento). Entre as perspectivas a meu ver equivocadas, há algumas interessantes, como a do pe. Vaz ao caracterizar Rousseau como "adversário da antropologia cristão-medieval" (Vaz, 1991, p.115; pouco antes sugere que a ideia de homem no Iluminismo era espinosana); outras bastante excêntricas, como a do psiquiatra Louis Proal, que escreveu o livro *La psychologie de Jean-Jacques Rousseau* (1930), em que apresenta argumentos médicos para provar que nosso autor é doido varrido e não merece crédito. Há por isso também um especialista, na história dos intérpretes que desqualificam Rousseau como "louco", em Wacjman (1992, 1996).

Há ao menos uma unanimidade: Jean-Jacques Rousseau é um dos maiores escritores que jamais existiu. Podemos dizer, destarte, que ele tem pleno domínio dos canais de expressão escrita do ponto de vista tanto figurativo quanto da articulação. Muitas vezes a clareza de seu estilo pode constranger o leitor a supor transparência, mas a complexidade de seu pensamento pode confundir o analista, por mais sério e dedicado que seja. Em Rousseau, o uso da metáfora invade o cálculo gélido da reflexão. Conforme o recorte selecionado, interpretações as mais díspares se tornam autorizadas. É isso que intriga o sentido do lero-lero: Rousseau é ácido crítico da representação e melífluo credor da metáfora.

Em *Opinião pública e revolução*, Milton Meira do Nascimento (1989) mostra que há uma teoria da opinião pública em Rousseau que é apropriada de maneira muito peculiar por um dos diversos movimentos durante a Revolução Francesa, o *Círculo social*. Especialmente interessante, segundo Milton, é que a própria teoria de Rousseau prevê esse tipo de apropriação histórica indevida do ponto de vista filosófico, mas fundamental do ponto de vista da retórica política. Podemos dizer que ocorre o mesmo com a fortuna crítica.

Segundo Bento Prado Jr. (1998), em "A força da voz e a violência das coisas", há uma teoria da imitação em Rousseau que, ao contrário da tradição filosófica que toma um paradigma pictórico para o conhecimento e para a verdade, recorre a um paradigma musical que incorpora a interpretação ao processo de conhecimento: conhecer é interpretar. Dessa forma, a fortuna crítica corresponde à multiplicidade de interpretações possíveis (mesmo que inimagináveis).

Já Luiz Roberto Salinas Fortes (1997), no *Paradoxo do espetáculo*, elenca um conjunto de significados que o termo "representação" assume na obra de Rousseau para mostrar que a dualidade clássica entre sujeito cognoscente e objeto conhecido não se coloca mais, pois a representação situa o sujeito que, para existir enquanto tal, precisa ter vontade. Ora, tudo leva a concluir que a pergunta "o que se fala?" deve ser substituída por outra, "o que quer aquele que fala?". Pois bem, essa preocupação está presente em Rousseau.

Posso agora responder às duas questões iniciais. Por que mais um trabalho sobre Rousseau? Porque enquanto houver liberdade, enquanto o pensamento tiver dignidade, haverá a interpretação e haverá novos pensamentos. Ademais, a fecundidade de um clássico está em sua capacidade de se renovar permanentemente, mantendo-se atual. Qual Rousseau? O "meu" Rousseau é o de meus professores, é o daqueles que me ensinaram a pensar *com* Rousseau: Milton, Bento e Salinas.[2] É possível que não concordem com nada do que escrevi, mas lhes devo a possibilidade de tê-lo feito: cabe-lhes o mérito de meus acertos; só a mim, porém, o dos equívocos.

* * *

A paginação de todas as citações de Rousseau se refere à edição das *Œuvres complètes* da Collection Pléiade, em 5 tomos. Para facilitar a consulta, a abreviatura do título, o número do livro (em algarismos romanos) e do capítulo (em algarismos arábicos) também são indicados.

A indicação bibliográfica das citações de outros autores segue o padrão usual.

2 Devo também a outros que me ensinaram a ler Rousseau: na graduação León Kossovitch, João Paulo Monteiro e Renato Janine Ribeiro, e na pós-graduação, Luís Fernando Franklin de Matos e, de maneira muito especial, minha orientadora Maria das Graças de Souza. Preciso acrescentar os que me ensinaram a ler *tout court*, o conjunto de meus professores de graduação.

Apresentação

Somos políticos, ou não o somos. E se somos, somos democráticos. A tomada de posição intelectual em política é democrática. Acreditar na política é acreditar na democracia, no Contrato social. Há mais de um século e meio, tudo o que compreendemos no sentido mais intelectual do vocábulo político remonta a Jean-Jacques Rousseau.

Thomas Mann, "Considerações de um apolítico"

Numa democracia, a prática da retórica permite a coexistência de várias definições da realidade. Você ouve propostas e decide se lhe convêm ou não. Você pode defender seus interesses, concordando, discordando e expressando sua versão da realidade. Sem democracia, seus interesses são determinados por quem estiver no poder. Uma única definição da realidade lhe é imposta, uma retórica oficial prevalece, classificando outras maneiras de pensar como crime, pecado, subversão ou doença mental.

Tereza Lúcia Halliday, *O que é retórica*

O objetivo deste livro é mostrar como a concepção que Rousseau tem de linguagem está presente em seu pensamento político. Trata-se de verificar o que é natural e o que é convencional e histórico na linguagem, pois por meio da linguagem não só os homens obviamente se comunicam entre si, mas também e especialmente regulam sua convivência. O exame adquire assim maior âmbito e inclui a linguagem da moral – a lei enquanto declaração da vontade geral.

A linguagem do direito político tem um fundamento natural e um fundamento retórico: o primeiro permite que o direito venha a ser, o segundo possibilita sua generalidade e diversidade históricas. Surge um paradoxo. Por um lado, segundo Aristóteles, a retórica é amoral, pois pode ter um uso moral ou um uso imoral, conforme as intenções de quem dela se utiliza. Nesse caso, como um instrumento amoral pode servir de base à diversidade do direito, que nada mais é do que uma forma de moralidade? Por outro lado, Platão afirma que a retórica é necessariamente imoral, embora se possa dela fazer um uso moral quando unida à Filosofia. A retórica não demonstra, apenas convence. A demonstração, segundo Platão, pode talvez precisar de um momento retórico, mas isso é eliminado quando ela completa seu movimento. Ora, se a retórica for seja amoral seja imoral, como poderá ser constitutiva da moralidade?

Rousseau, por sua vez, ao introduzir o isolamento do homem natural e assim retirar a sociabilidade do direito natural, precisou unir a linguagem e a sociabilidade: ambas florescem juntas. A linguagem adquire assim o estatuto do direito, um conjunto de leis linguísticas que possibilitam a comunicação. Em outras palavras, a linguagem se configura no domínio de um corpo moral regulado.[1] Segundo Bento Prado Jr., Rousseau tem uma concepção retórica de linguagem e ao mesmo tempo uma concepção transcendente de justiça.[2] Assim, a

---

1 Por isso a opinião pública é a base de todos os direitos em CS, II, 12 (cf. Nascimento, 1989, capítulo 1).

2 Bento Prado Jr. (1998, p.87, p.88 e p.91) afirma o seguinte: "Pelo fato de relativizar, na linguagem, a relação vertical do signo com a coisa significada e a relação horizontal da transmissão da informação, definindo o bom uso da língua como a ação indireta de uma alma sobre uma outra, através dos sentimentos e

linguagem e a razão são convencionais e condicionadas, são instrumentos históricos que precisam ser desenvolvidos pelo homem[3] e ao mesmo tempo são condicionados pela natureza humana (liberdade e perfectibilidade), que por sua vez emana de Deus.

Já que um corpo moral se caracteriza por vontade geral e interesse comum (ou utilidade), então a linguagem também precisa de vontade e interesse, isto é, há em sua estrutura uma intencionalidade por meio da qual o tempo está pressuposto. Segundo Bento, a noção de representação[4] em Rousseau toma o paradigma musical e não mais segue a tradição filosófica que dá à representação um paradigma pictórico,[5] donde se conclui a identificação entre pensamento

---

das paixões, Rousseau dá uma definição essencialmente *retórica* da linguagem. [...] Todo esse sistema de inversões, no interior da teoria da linguagem, está ligado a uma transformação no sentido da ideia de verdade: na definição da ideia de verdade, também a relação de adequação entre a linguagem e a realidade está subordinada à trama da intersubjetividade [...]. Ao mostrar o caráter segundo ou derivado da vontade de verdade, ao mostrar que ela só tem sentido sob o fundo de uma *vontade de justiça* mais arcaica, é como se Rousseau respondesse de antemão [a uma crítica posterior]".

3 Conforme Bento Prado Jr. (1998, p.19): "Longe de ser o maravilhoso espelho da razão, o lugar da verdade, a linguagem seria sempre o lugar do mal-entendido e do engodo, um biombo interposto entre os homens". Daí também o interesse de obras de antropólogos contemporâneos como *O pensamento selvagem*, de Lévi-Strauss (1970), e *Sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres (1988). A racionalidade eurocêntrica que permite o domínio da natureza que testemunhamos nos dias de hoje é apenas uma das experiências históricas possíveis, apenas uma das formas de racionalidade historicamente existentes, embora seja hoje hegemônica. Ora, para Rousseau, a razão não se dissocia da justiça e, mais que isso, os frutos históricos da razão não se dissociam dos frutos históricos da justiça.

4 Prado Jr. (1998, p.72) afirma: "Cortando a relação direta da representação, a teoria rousseauniana da linguagem corta também a relação direta da comunicação".

5 Conforme Franklin de Matos (2001, p.165-6), ao comentar o ensaio de Bento Prado Jr. (1998): "A linguística cartesiana, quer na versão racionalista, quer empirista, privilegia o aspecto gramatical das línguas: segundo ela, a língua é um espelho da razão, as palavras são instrumentos do conhecimento e, por isso, a função primordial da linguagem é a representação. Rousseau contesta todos os itens deste esquema tradicional e inverte os dados do problema. A chave para a explicação da linguagem não é a razão, aquisição tardia da humanidade, mas as paixões [...] Assim, a música, e não a gramática, deve ser o paradigma da língua,

e expressão do pensamento, entre coisa e interpretação, entre intersubjetividade e intencionalidade. Em outras palavras, a filosofia se torna essencialmente retórica, e a retórica se torna filosófica. Segundo Bento, nem de Platão, nem de Aristóteles – Rousseau se aproxima mais de Isócrates,[6] ou, se se preferir, de Cícero.[7]

A meu ver, esse é um dos segredos que unem o *Discurso sobre a desigualdade* e o *Contrato social*. É por isso que, por exemplo, podemos falar de uma "má retórica" do impostor no *Discurso* e de uma "boa retórica" do legislador do *Contrato*. A liberdade pública funcionaria como uma espécie de *termômetro musical* da retórica não só por meio da política e da moral, mas também do teatro (*Carta a d'Alembert*), da poesia (*Prefácio da Nova Heloísa*) e das artes (*Prefácio ao Narciso*). Para bem compreender este termômetro musical, a temporalidade é indispensável, ou seja, a experiência, os resultados históricos, o cálculo (do legislador) que se ajusta com o tempo.

Sob essa perspectiva, apresento na segunda parte deste texto (em cinco capítulos) uma releitura do *Contrato social*, do *Discurso sobre a desigualdade* e do *Ensaio sobre a origem das línguas*. Na primeira parte, pretendo discutir a crítica de Bento Prado Jr. à teoria da imitação em Rousseau que, junto com as observações de Luiz Roberto Salinas Fortes sobre a representação e de Milton Meira do Nascimento sobre a noção de opinião pública, servem de base a este livro.

Um aspecto interessante é o colapso da noção clássica de razão, uma vez que a razão adquire estrutura linguística (e, por conseguinte, retórica: "o que quer aquele que fala?"), donde as críticas de

---

cuja função primeira não é comunicar nossas ideias, mas agir sobre o coração de outrem".

6 Conferir Bento Prado Jr. (1972, p.51), "Lecture de Rousseau": *"La critique de la philosophie a la même inspiration chez Rousseau et chez Isocrate"*.

7 Por um lado, um levantamento nas *Œuvres complètes* de Rousseau da *Collection Pléiade* mostra que Rousseau se referiu a Isócrates somente duas vezes em sua obra, e uma delas o fez por meio de Cícero. Por outro, Cícero era muito estudado no século XVIII e é reiteradamente citado por Rousseau. Parece-me que a filosofia retórica de Isócrates e a de Cícero são semelhantes. A relação entre filosofia e retórica em Isócrates foi exposta e analisada por Regina Célia Bicalho Silva (1973) em *Isócrates e a filosofia*.

Rousseau à razão cartesiana ou ao racionalismo clássico que inspirou o direito natural moderno.[8] Desperto do "sono dogmático", Kant precisou reinventar a razão para redefinir as fronteiras do território filosófico, num momento em que a sofística e a retórica pareciam ter ultrapassado o terreno pantanoso que as separa da filosofia. Mas Kant não é rousseauísta assim como Rousseau não é hobbesiano.[9] Ao separar mais uma vez a razão e a linguagem, Kant salva a filosofia e enterra a retórica. Rousseau, ao contrário, pretendeu mostrar a simbiose insuperável de ambas.[10]

*

8 Ao comentar o prefácio dialogado da *Nova Heloísa*, em "Romance, moral e política no Século das Luzes: o caso de Rousseau", Bento Prado Jr. (1988, p.60) conclui: "Aqui também, como na crítica da gramática no *Essai sur l'origine des langues*, é ainda a multiplicidade das humanidades locais que desarticula a ilusão monista do racionalismo".

9 De um lado, a hipótese de que Rousseau é "mais hobbesiano do que Hobbes" já foi suficientemente debatida; de outro, porém, combater a hipótese de que Rousseau é pré-kantiano ou de que Kant é rousseauísta ou de que ambos têm a mesma concepção de razão (cf. entre outros Goyard-Fabre, 1999, p.222; 2001, p.34) é ainda um trabalho a ser feito. A meu ver, o primeiro passo foi dado por Prado Jr., cf. Franklin de Matos (2001, p.167) sobre Prado Jr. leitor de Rousseau ("Sua interpretação é nova por várias razões"), ao mostrar os corolários da concepção linguística de Rousseau. Na verdade, todo meu esforço neste livro, derivado do trabalho de doutorado, como dito na Apresentação, é integrar as leituras de Bento Prado Jr., Salinas Fortes e Milton M. Nascimento e, quando necessário (e possível para meu alcance), apontar-lhes os limites.

10 Por um lado, de certa forma, Bento Prado Jr. enfrenta os primórdios do pós-modernismo ao apontar-lhes os limites da linguagem em relação à justiça e à verdade, de modo que reduzir a história (e a filosofia da história) a uma forma de linguagem é neutralizar a intersubjetividade. Não à toa, Kant e Herder foram leitores de Rousseau, bem como Foucault e Derrida... Por outro lado, o renascimento dos estudos retóricos permite uma nova e surpreendente leitura da história (e da filosofia), como se vê pelos trabalhos de Todorov (1996, 1999), nos artigos de Perelman (1992) e nas objeções de Armando Plebe (Plebe; Emanuele, 1992, p.109-13) à leitura que este último faz de Kant – que veremos brevemente no Capítulo 2 da Primeira Parte.

Na primeira parte deste livro apresentaremos a noção que Rousseau tem de linguagem e de que maneira a retórica antiga faz parte do problema. No primeiro capítulo discutiremos a leitura de Bento Prado Jr. sobre a linguagem em Rousseau. No segundo capítulo conferiremos por que podemos falar de retórica antiga por oposição à retórica que veio depois. No terceiro capítulo, tentaremos mostrar que há convergência entre o *Ensaio sobre a origem das línguas* e o *Discurso sobre a desigualdade*.

Na segunda parte, veremos como a linguagem interfere na apresentação dos princípios do direito político por Rousseau. No primeiro capítulo, veremos a crítica de Rousseau ao direito natural naquilo que ela tem de indispensável à compreensão do direito político. Trata-se assim do que antecede e condiciona o contrato social. No Capítulo 2, veremos como surge a retórica no direito político por oposição à ausência de retórica no direito natural. Segundo Rousseau, ausência de retórica equivale à ausência de política. No Capítulo 3 discutiremos como a noção de soberania orienta a discussão sobre as leis, mas não é suficiente para impedir que as leis produzam divisões políticas no seio do povo. No quarto capítulo, veremos como Rousseau contribui para a criação do conceito moderno de legitimidade por meio de sua concepção de opinião pública. Enfim, no Capítulo 5 retomamos a discussão do uso da retórica pelo legislador, e nela mostramos de que forma as preocupações de Rousseau com a linguagem estão presentes na análise política.

Parte I
Linguagem e política

Introdução

O direito e a política se estabelecem lá onde a violência cede à reciprocidade e ao consentimento.

Lelia Pezzillo, *Rousseau et le Contrat social*

Uma das críticas mais contundentes de Rousseau a Hobbes se dá na descrição do estado de natureza, no qual o homem natural é pacífico e sem nenhuma ambição de dominar o mundo ou outros homens. Somente em sociedade se desenvolvem sentimentos de preferência e se organiza o poder político. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau afirma que "a palavra é a primeira instituição social" (EOL, 1, p.375), então a palavra é o meio próprio pelo qual a sociedade se organiza. Mas o mesmo meio que serve para organizar e esclarecer serve também para enganar e dominar, e pouco a pouco a associação legítima oferece oportunidades a aproveitadores ambiciosos. Estabelece-se a concentração de poder e logo o poder legítimo se converte em arbitrário.

A instituição linguística padece paulatinamente as mesmas revoluções sociais. No final do *Ensaio*, Rousseau (EOL, 20, p.428) diz o seguinte: "Nos tempos antigos, em que a persuasão servia de força pública, a eloquência era necessária. De que serviria ela hoje,

quando a força pública substitui a persuasão? Não se precisa de artifício nem de figuras de estilo para dizer: *esta é minha vontade*. [...] As sociedades adquiriram sua última forma: nelas só se transforma algo com artilharia ou escudos; e como nada mais se tem a dizer ao povo, a não ser *dai dinheiro*, dizemo-lo com cartazes nas esquinas ou com soldados dentro das casas". A força pública provinha de eloquência nos tempos antigos e hoje provém do dinheiro. O que é notável nessa passagem é que a ambição precisava da eloquência para se realizar e hoje basta ter dinheiro para levantar cartazes ou trazer soldados. A violência que era inicial em Hobbes é resultado em Rousseau.

A esse respeito, Bento Prado Jr. (1998, p.17) afirma o seguinte: "A violência não remete mais à pré-humanidade, ao grau zero da História; ao contrário, ela é seu produto mais refinado, Fim da História e Fim do Discurso". Ora, o discurso é o veículo da dominação até o momento em que se torna totalmente desnecessário. Nesse caso, a teoria do discurso precisa acompanhar a teoria da dominação. De fato, essa perspectiva abre uma nova luz aos estudos rousseauístas. Bento afirma-o explicitamente: "A originalidade de Rousseau não estaria, justamente, em descobrir, antes de muitos outros, este laço interno entre linguagem e violência? A descoberta de um perigo intrínseco ao exercício da linguagem (e não mais a inconsciência de uma lacuna, o recalque de uma contradição), a articulação não contraditória, explicitamente visada e conceitualmente dominada entre a inocência e o perigo, entre força e linguagem, pode assim fornecer o fio condutor de uma nova leitura de Rousseau" (ibidem, p.30).

Qual a novidade? O que pretende Bento? Citemo-lo mais uma vez: "Essa leitura apaga a primazia do triângulo *desejo-representação--presença junto a si* e o subordina ao triângulo em que se entrecruzam as noções de *força*, *imitação* e *interpretação*. Nossa tarefa é justamente mostrar a pertinência deste sistema de referência na leitura de Rousseau [...]. Esse deslocamento dá à teoria da linguagem um centro de gravidade que se situa além do universo bidimensional da representação e mostra o papel central que desempenha, em sua economia, a ideia de *interpretação*. São dois os gestos teóricos que definem o horizonte da ideia de interpretação: a escolha da música – linguagem

indireta por excelência – como paradigma de qualquer linguagem e o questionamento da comunicação por uma reflexão sobre as condições da *inter*subjetividade" (ibidem, p. 30-1).

Trata-se assim de renunciar à "*epistéme* clássica", segundo Bento, e adotar um novo sistema que Rousseau nos oferece subliminarmente em suas obras, e que tem basicamente dois eixos, a interpretação e a intersubjetividade.

Por um lado, a teoria da linguagem, portanto, antecede a política e a explica. Por outro, a representação da verdade segue a política, motivo pelo qual toda forma de conhecimento está submetida à intersubjetividade, ou melhor, às condições históricas – donde todo conhecimento é necessariamente uma interpretação. Dessa forma, em vez de racionalizar a política precisamos politizar a razão – não só as ciências e as artes, mas também a noção de verdade.

Será que, com isso, de uma hora para outra toda forma de conhecimento se tornou ideológica e Rousseau um relativista da pior espécie que deveria ser expulso do elenco da história da filosofia? Precisamos então esmiuçar a hipótese de Bento Prado Jr., seu fundamento na retórica antiga e seu impacto na política de Rousseau. Num segundo momento, veremos quais implicações esta "novidade" traz para os princípios do direito político.

1
Bento leitor de Rousseau

> *Restituição da presença pela linguagem, restituição ao mesmo tempo simbólica e imediata. É preciso pensar esta contradição. Experiência de restituição imediata porque se escusa (*se passe*), enquanto experiência, enquanto consciência, de cruzar o mundo (*passer par le monde*). O tocante é tocado, a autoafecção se dá por pura autarquia.*
>
> Derrida, *Gramatologia*

> *O perigo que a [linguagem] ameaça, a falha no coração do diamante, está inscrito na própria natureza da linguagem, que não pode jamais ser considerada como um meio homogêneo e neutro.*
>
> Bento Prado Jr., "A força da voz e a violência das coisas"

No século XX, os estudos sobre Rousseau foram atingidos por duas grandes revoluções. A primeira delas foi o estabelecimento da autoria do verbete "Direito natural" da *Encyclopédie*, anteriormente atribuído a Rousseau, mas efetivamente escrito por Diderot, apesar da remissão feita por outro verbete de Rousseau no mesmo volume,

"Economia política". Com isso, uma nova leitura da primeira versão do *Contrato social* (conhecido como *Manuscrito de Genebra*), especialmente do capítulo excluído da versão definitiva intitulado "Sociedade geral do gênero humano", tornou-se possível. Essa releitura foi talvez o golpe final contra os que rejeitavam a unidade do pensamento de Rousseau,[1] ou ainda a legitimidade filosófica de seu pensamento.

A segunda revolução historiográfica concerne à revalorização de uma obra póstuma, *Ensaio sobre a origem das línguas*, pela qual melhor se compreendem as críticas musical e teatral de Rousseau. A exemplo do que comumente ocorre quando se pretende analisar as peculiaridades do contratualismo em Rousseau, quando se coteja o *Discurso sobre a desigualdade*, o *Contrato social* e o *Emílio* para procurar e analisar convergências e divergências, a origem da linguagem é problematizada, de um lado, com a *Carta a d'Alembert* e com os escritos sobre a música para enriquecer os elementos presentes na Querela dos Bufões e no afastamento da *Encyclopédie*, e, de outro, com o *Discurso sobre a desigualdade* e com o *Emílio* para mais uma vez discutir as contradições e as divergências. Apareceram diversos estudos até que, pouco a pouco, alguns se tornaram referências indispensáveis nos anos 1960 e 1970.[2] Após compartir brevemente

1 René Hubert (1928, p.26-9) fez uma análise comparada do verbete "Direito natural" e de um capítulo da primeira versão do *Contrato social*, "Sociedade geral do gênero humano", em que aponta os equívocos de diversos intérpretes que confundem a autoria. Ernst Cassirer (1999, p.39-42) se refere rapidamente a essa polêmica e a suas implicações. Maurice Halbwachs (1943, p.125-34) apresenta também um histórico deste debate.

2 Além da edição crítica preparada por Charles Porset (1970) do ensaio introdutório de Starobinski (original de 1967, republicado como um dos sete ensaios de Starobinski (1991a) em que se discutem desajustes internos na concepção de linguagem de Rousseau) e de um artigo de Derrida (1967, aprofundado em Derrida 1973, no qual a linguagem se vê condenada a recorrer a um complemento alheio a ela), ressalte-se Eigeldinger 1962a, 1962b (o mais interessante, faz uma análise comparada da origem da linguagem em Condillac, Diderot e Rousseau), Lévi-Strauss (1963, sobre a etnologia, lamentavelmente não tive acesso a esse artigo), Foucault (1999; original francês de 1966, mostra que a razão cartesiana pressupõe uma transparência utópica na linguagem, afirma

a disputa pela unidade do pensamento de Rousseau em meados de 1910-20 (cf. Porset, 1970, p.16-7), a obra foi reinserida de maneira decisiva a partir da relevância da questão da linguagem no debate de semiólogos e estruturalistas, ou mais especialmente de Derrida com Althusser e Lévi-Strauss.[3] Um jovem livre-docente brasileiro, que pouco depois se somaria aos exilados políticos em Paris, desenvolvia um projeto de pesquisa sobre Rousseau (posteriormente publicado em francês na revista *Discurso*, "Lecture de Rousseau", Prado Jr., 1972), acompanhou zelosamente todo esse debate que exprimia na verdade o nascimento do pós-modernismo como movimento filosófico autônomo. A despeito de toda a amplitude e a atualidade de seu trabalho – já que trata da submissão das filosofias da história pela filosofia da linguagem –, interessa-nos aqui conferir a nova

---

que Rousseau reconheceu o problema mas não conseguiu resolver), Kremer--Marietti (1974, parte de Foucault e encontra um jogo de duplas relações na linguagem em Rousseau), Porset (1976; não tive acesso a esse artigo) e Bourdin (1994, expõe as preocupações de Rousseau com a linguagem, mas renuncia a uma abordagem mais filosófica, que encontramos em Bento Prado Jr.). Pouco a pouco, a teoria linguística de Rousseau passa a explicar suas críticas ao "racionalismo" peculiar das Luzes, ao otimismo da *Encyclopédie* e, enfim, ao direito natural e seus corolários (procuro mostrar parte dessas questões neste livro). É essa discussão que alimenta as reflexões pessoais de Bento Prado Jr. sobre a linguagem em Rousseau (especialmente Prado Jr., 1972, 1988, 1989 e enfim 1998, além de 1966, 1976, 1977, 1978a, 1978b, 1983).

3 Especialmente a partir de uma edição dos *Cahiers pour l'Analyse* (n.4) que publicou um trecho do *Ensaio sobre a origem das línguas* e um artigo de Derrida (1966) sobre Lévi-Strauss e Rousseau. Posteriormente, a mesma revista publicaria um número especial (n.8) sobre o "impensado" em Rousseau com importantes artigos de Louis Althusser (1967), Alain Grosrichard (1967) e Patrick Hochart (1967) que incluiu a carta de resposta de Lévi-Strauss (1967). Uma coletânea sobre o "pensado" em Rousseau organizada pelos semiólogos Gérard Genette e Tzvetan Todorov (Genette; Todorov, 1984) teve o objetivo de responder a esse número com artigos clássicos: Eric Weil ("Rousseau e sua política", original de 1952), Ernst Cassirer ("A unidade na obra de Rousseau", original de 1932), Leo Strauss ("A intenção de Rousseau", original de 1947), Charles Eisenmann ("A cidade de Rousseau", original de 1964), Robert Derathé ("O homem segundo Rousseau", original de 1964), Paul Bénichou ("Reflexões sobre a ideia de natureza em Rousseau", original de 1979) e Victor Goldschmidt ("Indivíduo e comunidade em Rousseau", original de 1982).

perspectiva de leitura na historiografia rousseauísta que se abre com uma recente publicação.[4]

*

No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau polemiza com teóricos de seu tempo sobre a origem da linguagem e mostra que a linguagem articulada não é natural (ou inata) e que os que afirmam que o homem natural tem linguagem articulada estão transferindo para o homem natural características do homem civil. Trata-se da mesma crítica dirigida aos jusnaturalistas. Assim, a análise da história das línguas primitivas é estratégica para compreender a perspectiva do pensamento político do cidadão de Genebra. Bento Prado Jr. mostra que a teoria linguística de Rousseau retoma a retórica antiga para estabelecer uma nova teoria da mimese.[5] Essa hipótese

---

4 Escrito mais de vinte anos antes, a demora na publicação é explicada por Paulo Arantes pelas características da formação do Departamento de Filosofia da USP (Arantes (1988), a propósito de Prado Jr., 1988, e Arantes (1994), sobre o DF-USP, com um trecho republicado em Arantes (2000), sobre a perspectiva filosófica geral de Bento Prado Jr.). Todavia, um indício de que o trabalho não esteve totalmente parado é a diferença em duas versões de um ensaio autônomo (Prado Jr. (1989), e um capítulo de Prado Jr. (1998)). A publicação paulatina de artigos sobre o assunto me leva a desconfiar que o professor Bento Prado Jr. ansiava por algum tipo de retorno crítico (uma tentativa interessante, mas um pouco escolar é o mestrado de Olgária Matos (1978) defendido na França; uma interlocução interessante, mas abruptamente rompida pelo inesperado falecimento é a livre-docência de L. R. Salinas Fortes em 1986 publicada como Fortes, 1997), mas só obteve de fato inconteste admiração.

5 Sumariamente, o que interessa na retórica antiga é que ela se configura como uma teoria do discurso. Por exemplo, no prefácio de *Breve história da retórica antiga*, Armando Plebe (1978) afirma: "Concebo a história da retórica antiga como a história das teorias do discurso". Roland Barthes (2001, p.5-6) é ainda mais preciso com os diversos sentidos que aponta para a retórica antiga em "A antiga retórica": "A retórica de que se tratará aqui é essa metalinguagem (cuja linguagem objeto foi o 'discurso') que reinou no Ocidente do século V a.C. até o século XIX d.C. [...] Essa metalinguagem (discurso sobre o discurso) comportou várias práticas, presentes simultânea ou sucessivamente, segundo as épocas, na 'Retórica': 1 - uma *técnica*, isto é, uma 'arte', no sentido clássico da palavra: arte da persuasão, conjunto de regras [...]; 2 - um *ensinamento* [...]; 3 - uma

de leitura explica lacunas nos comentários de Louis Althusser, Jean Starobinski, Jacques Derrida e Michel Foucault.

*

Recentemente, uma nova tradução de uma importante obra póstuma de Rousseau foi introduzida por um ensaio de Bento Prado Jr. intitulado "A força da voz e a violência das coisas". Embora publicado em 1998, este ensaio foi escrito há mais de vinte anos e tem como objetivo estabelecer uma leitura de Rousseau a partir de sua concepção de linguagem, a qual, segundo o autor, retoma aspectos da retórica antiga. Bento polemiza com alguns estudiosos da linguagem que atingem o cerne da modernidade a partir de Rousseau. A finalidade desses estudiosos era precisamente, quando o pós-modernismo começa a surgir, destruir a possibilidade de uma filosofia da história, daí o interesse por Nietzsche e a rejeição de Hegel. O alcance do debate aparentemente historiográfico proposto por Bento Prado Jr. é por isso surpreendentemente filosófico.

Bento discute a leitura do *Ensaio sobre a origem das línguas* e a concepção de linguagem em Rousseau proposta por J. Derrida em *Gramatologia*, por M. Foucault em *As palavras e as coisas* e por J. Starobinski em *A transparência e o obstáculo*. Além da relação entre

---

ciência, ou em todo caso, uma protociência [...]; 4 - uma *moral*, sendo um sistema de 'regras', a retórica está penetrada da ambiguidade da palavra [...]; 5 - uma *prática social*, a Retórica é essa técnica privilegiada (pois que é preciso pagar para adquiri-la) que permite às classes dirigentes garantir para si a *propriedade da palavra* [...]; 6 - uma *prática lúdica*". Por outro lado, todo o esforço feito por Quentin Skinner numa história da retórica que apresenta em *Razão e retórica na filosofia de Hobbes* (Skinner, 1999, p.17-289) não é tão rico, pois trata-se de compreender a disciplina da retórica que Hobbes conheceu e estudou, motivo pelo qual a queda da república romana é totalmente ignorada – ao contrário de Todorov (1996) e em alguns artigos de Perelman (1992), como veremos no Capítulo 2. Em outras palavras, é o aspecto filosófico da questão, e não tanto o aspecto histórico-documental, que mobiliza a análise de Bento e os corolários que dela tentamos extrair na segunda parte deste livro.

filosofia e literatura no século XVIII,[6] o que também está em questão portanto é a possibilidade de comunicação, ou melhor, os graus de comunicação conforme as circunstâncias. Daí a importância da linguagem e da reflexão sobre a linguagem feita pelos antigos, especialmente por meio da oposição entre retórica e filosofia. Temos de um lado a persuasão e de outro a verdade. Como compreender em Rousseau a verdade (sua divisa pessoal era *vitam impendere vero*, dedicar a vida à verdade) e o paradoxo (ele dizia que "prefere ser um homem de paradoxos do que um homem de preconceitos")? Veremos que o eixo central de seu pensamento é a justiça.

I

A interpretação do *Ensaio sobre a origem das línguas* é especialmente complexa por se tratar de uma obra aparentemente inacabada e publicada postumamente. A divisão em capítulos foi feita pelos comentadores e há diversas passagens que contradizem outras obras do cidadão de Genebra (por exemplo, a caracterização da condição natural do homem muito próxima do estado de guerra, lembrando a fase final do "segundo" estado de natureza no *Discurso sobre a desigualdade*, quando a propriedade era já quase inevitável). A importância dessa obra está na análise da língua como uma melodia, isto é, como uma música. Assim, o tempo é fundamental na compreensão dos processos de comunicação e de sua evolução. Ademais, a tonalidade peculiar a cada voz e o acento presente no som, ou melhor, a maneira como o tom peculiar a cada um atinge o outro portam sinais naturais. Um grito de dor é facilmente reconhecido e desperta sentimentos naturais. Segundo Rousseau, há no som algo de natural que fala ao coração, que atinge a natureza do homem para além de

6 O aspecto literário do pensamento iluminista se devia a uma certa "militância" em favor de reformas na monarquia francesa. Rousseau, por sua vez, denunciava os paradoxos demasiado humanos das diversas "razões" contraditórias entre si (cf. Prado Jr., 1988).

sua consciência, ou melhor, que atinge a natureza sensitiva dos seres sensíveis, e no caso do homem, independe de sua consciência. Por isso, surgiu um problema quando os sons começaram a se combinar e ritmar para formar palavras, pois o sentido passou a exigir algum tipo de convenção artificial que permanecesse no tempo. O sentido é por isso necessariamente acrônico (daí a referência elogiosa ao *Crátilo* de Platão feita por Rousseau no *Ensaio*, capítulo 4 *in fine*). Ao introduzir a mediação da convenção, o sentido precisa de outra mediação para explicitar a primeira e assim por diante. A multiplicação de mediações introduz mudanças na comunicação, por isso Rousseau (EOL, 5, p.384) afirma que "quando as luzes se estendem, a linguagem muda de característica, [...] e não fala mais ao coração, mas à razão". É o fim da transparência, é o início da lógica se impondo sobre o sentido, o início da harmonia se impondo sobre a melodia.

Da mesma forma, o desenho e a escritura também amarram o tempo e são acrônicos, exigem então mediações para adquirirem sentido e não falam mais diretamente ao coração, ou diretamente à natureza. Rousseau (ibidem, p.386) afirma que "a arte de escrever não decorre (*ne tient point*) da arte de falar" e são independentes entre si, pois inicialmente recorrem a convenções diferentes. Entretanto, a escrita permite designar o estágio de desenvolvimento de uma sociedade: primeiro pinta-se objetos (como no caso dos [hieróglifos] egípicios e dos [astecas] mexicanos); segundo estabelecem-se sinais para designar relações (como os chineses); só em terceiro lugar a fala é decomposta em partes elementares (como os europeus).

Há então uma gradação entre a melodia natural da voz (*phoné*) e a melodia artificial da fala (*logos*) análoga à gradação entre a imagem natural do gesto e a imagem artificial da escrita. O gesto e o toque são naturais, mas a pintura e a escrita precisam de convenções e mediações para serem interpretadas. A linguagem muda de característica tornando-se convencional. A introdução de artifícios transforma a linguagem e tudo o que se manifesta por meio dela, por exemplo a linguagem da justiça. A justiça natural imediata (as leis naturais) passa a depender da mediação da convenção (leis morais) e o homem se torna um ser moral. Note-se que a justiça natural prescinde da

consciência porque prescinde de mediações, isto é, uma vez que é imediata, dispensa a liberdade e por isso não se pode falar em "moralidade natural" vinculando-a à reta razão (tal como fazem Diderot e todos os jusnaturalistas).[7] Lembremos que, para Rousseau, o homem no estado de natureza é solitário, a condição natural do homem é de solidão e independência; a liberdade e a perfectibilidade só se manifestam em sociedade. A convenção cria uma justiça artificial que é uma imagem simulada da justiça natural na consciência. A pretensa acronia da convenção, todavia, é um artifício que não sufoca totalmente a justiça natural, sufoca-a apenas parcialmente porque se vale dela como simulacro para se estabelecer, e é justamente a sutileza dessa simbiose entre natureza e cultura que – a meu ver – dificulta interpretar o pensamento de Rousseau.

Assim, no estado de natureza, o homem é um animal sem identidade, não é uma pessoa porque não desempenha nenhum papel social. Só depois de sair do estado de natureza e se sociabilizar é que o homem se torna uma pessoa provida de moralidade e de consciência, capaz de diálogo e de identidade, sujeito de si e da história. Assim, a identidade depende de uma convenção e, como cada sociedade terá uma convenção diferente, uma moralidade diferente, a consciência de cada um é fruto de uma história diferente.

Toda sociedade tem leis, mas as leis de cada sociedade são diferentes entre si, pois a base natural da justiça é mediada pela história que a sufoca instituindo a injustiça, que por sua vez não existe na natureza. A justiça artificial que gera desigualdade social é um

7 No verbete "Direito natural" da *Encyclopédie*, Diderot (1995, p.47) afirma: "A vontade geral é em cada indivíduo um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões; [...] mesmo que supuséssemos a noção de espécie num fluxo perpétuo, a natureza do direito natural não mudaria, pois seria sempre relativa à vontade geral e ao desejo comum da espécie inteira". Rousseau (Man. Gen., 2, p.283-4), ao contrário, no ensaio "Sociedade geral do gênero humano", afirma o seguinte: "a doce voz da natureza não mais constitui para nós um guia infalível, nem a independência que dela recebemos pode ser considerada um estado desejável. A paz e a inocência [...] escaparam-nos para sempre. [...] Vê-se que constitui verdadeira quimera o pretenso tratado social ditado pela natureza".

arremedo de justiça natural. O engano e a ilusão surgem na mediação, que é de ordem linguística. Daí a importância da melodia e da passagem do tempo na linguagem como parâmetro de justiça e de intersubjetividade.

O título do ensaio de Bento é especialmente esclarecedor de seu argumento. Trata-se de mostrar que em Rousseau a pura voz que antecede o logos é capaz de atingir o outro, adquirindo assim uma força. A voz tem então uma força antes de se tornar articulada. Esta força é oriunda da piedade natural pela qual um ser sensível tem compaixão pelo sofrimento de outro ser sensível. Por outro lado, as coisas sentidas podem ser indiferentes, causar dor ou prazer, mas são sentidas independentemente da vontade do ser que sente, por isso é preciso antes aprender a conviver com elas do que rejeitar algumas sensações e privilegiar outras. Como não podem ser escolhidas, não padecem de moralidade e por isso são por assim dizer violentas. Temos assim um parâmetro para uma espécie de intersensibilidade, a força da voz, que pode vir a se tornar intersubjetiva (quando a voz vira fala, quando a *phoné* vira *logos*), e a violência das coisas, que implicará uma mediação material para a intersubjetividade. Se formos parafrasear o título do trabalho de Jean Starobinski (1991b), *Rousseau, a transparência e o obstáculo*, a força da voz equivale à transparência, que entretanto antecede o logos, e a violência das coisas equivale ao obstáculo, sempre presente em qualquer relação.[8]

8 Há uma bela poesia de Manoel Bandeira (1986, p.288) que pode nos ajudar, "A arte de amar": "As almas são incomunicáveis. / Deixa teu corpo entender-se com outro corpo. / Porque os corpos se entendem, mas as almas não". O isolamento das almas é compensado pela união dos corpos, pois as coisas compartilham o mesmo meio, que é precisamente o que separa as almas. Pois bem, as sensações do corpo não são escolhidas pela alma e por isso soa como violência, ao passo que a alma interpreta tudo ("elabora", dirão os psicanalistas). Ora, é justamente a "voz natural" que estabelece um canal de comunicação direto (imediato) entre duas almas, mas a convenção que cria a "linguagem articulada" (logos, discurso) introduz a mediação da própria convenção para a comunicação das almas e a linguagem direta se esvai. A justiça, contudo, se baseia na linguagem natural da voz que antecede a convenção, que antecede a liberdade e a perfectibilidade, que antecede a razão. Por isso, a justiça tem que se basear na natureza, que é imediata e não muda, e não na razão, que é mediada

Note que por um lado a introdução do logos exclui a transparência e a imediatez, mas por outro também elimina a intransponibilidade do obstáculo.

A análise de uma passagem muito curiosa – a cura da picada das tarântulas – pode nos ajudar a compreender o que está em questão. Segundo Rousseau (EOL, 15, p.417), a música tem "poder sobre nossos corações" porque "na melodia, os sons não agem em nós apenas como sons, mas como sinais de nossas afeições, de nossos sentimentos". Esse "efeito moral" atinge até mesmo os animais, como prova a atenção dispensada pelos gatos ao ouvirem imitarmos seu miado. Haveria então uma melodia natural enquanto sinal de sentimentos naturais. Entretanto, por que algumas impressões musicais que nos atingem são indiferentes para os bárbaros, ou por que nossas mais belas músicas não têm valor para os caraíbas? Rousseau (ibidem, p.418) lembra então que "como prova do poder físico dos sons cita-se a cura das picadas das tarântulas". Para curar as picadas desse inseto, não são necessários sons absolutos ou as mesmas árias; ao contrário, para cada um são necessárias árias de uma melodia que conheça e cujas frases possa compreender. Assim, o italiano precisa de árias italianas e o turco de árias turcas. Os acentos que afetam o convalescente precisam ser-lhe familiares. Ele precisa entender a língua que lhe falam para que o que lhe dizem possa colocá-lo em ação. Assim, se a música não dispuser seu espírito de forma favorável, ela não surtirá o efeito desejado. Por isso, as mesmas cantatas de Bernier que curaram a febre de um músico francês tê-la-iam causado em

---

por linguagens artificiais (como a gramática e as matemáticas, por exemplo). Por isso a intersubjetividade criada pela convenção antecede até mesmo as diversas linguagens artificiais possíveis. Bento Prado Jr. (1998, p.87) afirma: "À utopia da gramática – quer dizer, a uma concepção de linguagem que ignora todo *lugar*, geográfico ou histórico, norte e sul, antiguidade e modernidade –, a linguística de Rousseau opõe uma *topologia* que procura sobretudo as diferenças de lugar, no espaço e no tempo, mas também no interior de uma mesma sociedade [...] À lógica que atravessa a linguagem em direção da universalidade do entendimento, Rousseau opõe uma espécie de *estilística* que enquadra a verdade da linguagem no sistema das diferenças locais e históricas, num pluralismo de linguagens *qualitativamente* diferentes".

outro músico de alguma outra nação. Portanto, primeiro, a música tem uma força natural sobre os espíritos; segundo, esta força natural depende de convenção.

O interessante é que o desenho, a pintura, a escritura ou até a geometria são acrônicas para a percepção. Tais artes que independem do tempo sensitivo não podem ter o mesmo poder natural que a música: "não ver que o efeito das cores reside em sua permanência e o dos sons em sua sucessão significa conhecer muito mal as operações da natureza" (EOL, 16, p.419). Ora, o colorido suscita admiração e contemplação, nada resta a fazer. Equivale, em música, à pura harmonia, à repetição do mesmo, portanto sem nenhuma melodia. Os poderes da melodia são mais amplos. "As cores são o ornamento dos seres inanimados, toda matéria é colorida; porém os sons anunciam o movimento, a voz anuncia um ser sensível; somente os corpos animados cantam". Há então um privilégio da música e da melodia sobre as outras linguagens exclusivamente harmônicas. "O campo da música é o tempo, o da pintura é o espaço." Trata-se então de compreender como essa questão se apresenta em outros aspectos do pensamento do cidadão de Genebra. Como todo movimento e toda mudança se dá no tempo, a oposição entre a história e a natureza em Rousseau adquire mais esta referência, música e pintura, ou, nos termos de Bento Prado, paradigma musical e paradigma pictórico.

Em seu ensaio, Bento Prado Jr. (1998, p.61) mostra que a teoria musical de Rousseau é paradigma para a análise da linguagem: "a música se encontra no ponto de partida da gênese ideal [das línguas] e num dos polos da reflexão sistemática". Na origem, são as paixões que unem fala e canto, e não as necessidades (como veremos no Capítulo 3); na estrutura da linguagem, a melodia é privilegiada por oposição à harmonia. Por isso, a cura das picadas das tarântulas não pode ter regras musicais absolutas, pois a força da música na cura depende da possibilidade de ser *interpretada*. Não há assim uma verdade de razão que force a cura, mas uma verdade de sensação vinculada a uma experiência anterior. Do ponto de vista objetivo da física perceptiva, o som e a visão são análogos na medida em que se compõem de ondas sonoras ou visuais, mas a experiência da visão é espacial e a

do som é temporal, o que implica uma diversa relação da heterogeneidade da percepção na formação da consciência. As cores existem por si mesmas, não são alteradas pela presença de outras cores, ("o amarelo é amarelo, independentemente do azul e do vermelho", diz Rousseau), mas o som depende de suas relações mútuas no interior de um sistema definido. Ora, o ser físico e o ser moral se distinguem pelo ser coisa e pelo ser relação. A percepção visual do ser físico ou pictórico implicam uma relação temporal que é exterior à própria percepção espacial, porém isso não ocorre na percepção sonora ou musical, pois a relação lhe é constitutiva e interior. Por isso, a teoria da imitação – da mimese – em Rousseau adota o paradigma musical, isto é, a percepção visual também é musical, pois é relacional ao longo do tempo, transforma-se com o tempo à medida que a interpretação se constitui. Para Rousseau, portanto, dizer que o conhecimento é histórico é dizer que o conhecimento mantém o paradigma musical da verdade sensitiva e relacional, e não o paradigma pictórico da verdade visual e absoluta.[9] De fato, qualquer conhecimento é resultado de condições históricas e mesmo biográficas.

---

9 Ao comparar a universalidade da visão em Aristóteles com a inevitabilidade da interpretação em Nietsche ("*Es gibt keine Tatsache, nur Interpretationen*" ["Não há fatos, só há interpretações"]), Bento Prado Jr. (1998, p.91-2) pretende mostrar a profundidade da crítica de Rousseau: "Nas primeiras linhas da *Metafísica* de Aristóteles, o caráter *natural* da aspiração à verdade encontra sua contraprova numa psicologia que privilegia a visão e que mostra, no prazer puramente sensível do olhar, uma espécie de forma larvar da tendência à *especulação*, ao pensamento puro e desinteressado. É o privilégio da *Theoría*, essa cumplicidade entre olho e pensamento, entre o prazer da sensação e o trabalho do conceito que não estão mais em evidência em Rousseau: ao diminuir o valor da visão, Rousseau mostra também que há uma descontinuidade entre a vontade 'natural', ou espontânea, e a vontade de verdade. Ao mostrar o caráter segundo ou derivado da vontade de verdade, ao mostrar que ela só tem sentido sobre o fundo de uma *vontade de justiça* mais arcaica, é como se Rousseau respondesse, de antemão, à questão que a crítica de Nietzsche colocaria, mais tarde, à Filosofia: 'a vontade do verdadeiro [...], quantos problemas já nos colocou! [...] O que, em nós, quer encontrar a verdade? Demoramos longamente diante do problema da origem deste querer e, para finalizar, eis-nos detidos diante de um problema bem mais fundamental ainda. Interrogamo-nos sobre o *valor* deste

Segundo Bento, o sentido da ideia de verdade em Rousseau sofre um deslocamento pelo qual a "universalidade da razão" sempre se volta a uma "humanidade local e histórica". Assim, o "uso cognitivo" da linguagem não se separa de seu "uso prático" (ibidem, p.82). Adiante, Bento mostra que a gramática não se dissocia de seu outro, a retórica, e por isso a verdade está sempre em simbiose com a justiça. Não há razão externa ao jogo de interesses e entende-se por que "*tout tient à la politique*", tudo concerne à política. Por isso, a preocupação com a justiça e com a política está presente em *todas* as manifestações literárias *de* Rousseau,[10] ou ainda, em *todas* as expressões culturais ou espirituais *segundo* Rousseau.

Bento considera que reduzir a linguística de Rousseau à dualidade cartesiana (solipsismo de um lado e matemática universal de outro) é não reconhecer a intersubjetividade como constituidora da moral e reguladora do poder, tanto na compreensão do mundo em sua presença quanto na interpretação do mundo em sua representação conceitual ou linguística. Bento vê na linguagem uma força moral por meio da voz (pelo acento natural) e um poder político revelado pela violência.

II

Vejamos agora a crítica de Bento às leituras de Foucault, Derrida e Starobinski.

---

querer. Admitindo que queiramos o verdadeiro, *por que não, em vez disso, o não verdadeiro*'? (Nietzsche, *Para além do bem e do mal*)".

10 Este aliás é um dos pontos de partida de Bento Prado Jr. (1972, p.15): "Há um apagamento da fronteira que separa a filosofia e a literatura, elas não são mais regiões diferentes, mas espaços imbricados internamente". Raquel de Almeida Prado (1997, p.97) mostra a presença de Rousseau no universo político e filosófico da literatura no século XVIII: "Ali onde Seylaz vê o triunfo de uma razão soberana, Laclos, discípulo de Rousseau, faz [em *As ligações perigosas*] a crítica de uma deformação vil da razão superior". Em outra obra, Raquel Prado (2000) mostra que há um verdadeiro sistema literário que dá apoio a ideias filosóficas tanto de Rousseau quanto de Diderot.

Na *Gramatologia*, Derrida afirma, seguindo os passos de Nietzsche, que a história da metafísica atribui ao logos a origem da verdade e se caracteriza pelo logocentrismo. O império da lógica na escritura e na ciência rejeita todo conhecimento que não se apoie na simbologia matemático-fonética. Com isso, a linguagem se infla como problema porque precisa lidar tanto com o ser quanto com o pensamento, enquanto presenças representadas de si mesmos. O mundo então é passível de leitura pelo pensamento, e a leitura adequa o logos às duas pontas de contato. Dessa forma, a leitura por si só é não presença que determina a objetividade de um lado e a subjetividade de outro. Segundo Derrida, a denúncia da leitura como não presença é exemplar em Rousseau, que acusa a representação na escritura como empobrecimento da presença, mas Rousseau repete o gesto platônico de referir-se a outro modelo de presença: a do sentimento carregando em si a lei divina. Assim, a escritura asfixia a vida, pois a voz da consciência e a lei divina do sentimento e do coração prescindem de representação. A transparência das leis da natureza funcionaria como simulacro de relações morais. Rousseau então acusa a debilidade da escritura, como suplemento exterior àquilo que exprime, representação de representação, mas imediatamente recalca o alcance dessa fraqueza que impediria toda e qualquer comunicação. Entre uma voz sem logos – pura subjetividade – e um logos geométrico – pura objetividade – não há meio termo possível. Rousseau, então, desespera e delira, eis a origem dos mal-entendidos de que foi vítima.

Segundo Bento, todavia, reduzir a linguística de Rousseau a essa dualidade cartesiana é não reconhecer a intersubjetividade como constituidora da moral e reguladora do poder, tanto na compreensão do mundo em sua presença quanto na interpretação do mundo em sua representação conceitual ou linguística. Por isso, a "violência da letra" indicada como fonte de poder em Lévi-Strauss e Rousseau, segundo Derrida, adquire para Bento, ao contrário, força retórica fundada tanto na força da voz regredida à simples natureza quanto na violência das coisas revelada pelo jogo do poder. Bento vê, portanto, na linguagem uma força moral por meio da voz (pelo acento natural) e um poder político revelado pela violência. Segundo Derrida,

a imitação em Rousseau duplica a natureza em dois movimentos contraditórios que não se unem (solipsismo e logocentrismo) e que, caso se unissem, seriam inúteis. Bento Prado Jr. (1998, p.67) observa o seguinte: "Invertendo a fórmula de Derrida, a imitação não pode jamais tornar-se inútil pois, sem a obliquidade de seu trabalho, nenhum espetáculo pode acontecer e ser vivenciado no imediato". A obliquidade da imitação é precisamente a interpretação. Por isso, "o espetáculo da natureza tem a necessidade da imitação para abrir-se aos olhos dos homens". Rousseau pode então permanecer crítico do logocentrismo, como nota Derrida, mas sem cair da dualidade cartesiana de que é acusado.[11]

As críticas de Foucault em *As palavras e as coisas* não são, no fundo, muito diferentes das de Derrida. Segundo Foucault, a experiência da linguagem entre os séculos XVI e XIX é estabelecer ao mesmo tempo normas de bom uso e princípios que governam a verdade. Ela reúne então norma e fato. Manifesta-se assim a utopia de uma linguagem que exprima a interioridade de uma consciência. Mais uma vez, a obra de Rousseau, por um lado, é exemplar, pois exprime a tensão entre, de um lado, a esperança iluminista de constituir um saber empírico pelo conhecimento da natureza e, de outro, a ausência de significado moral desse conhecimento quando não integrado com o conhecimento "do homem e dos homens". Por outro lado, todavia, a singularidade do cidadão de Genebra no Século das Luzes ainda o conduz ao delírio persecutório e ao desejo de apresentar-se como vítima. Permanece então a característica da "utopia de uma linguagem perfeitamente transparente em que as coisas elas mesmas seriam nomeadas sem interferência" (Foucault, 1999, p.165 apud Prado Jr., 1998, p.27). As palavras na consciência e as coisas no mundo se identificam no campo mediador da linguagem. Essa identificação linguística gera uma prática institucional pela qual o saber se configura como um poder: quem não tem consciência não

---

11 Por outro lado, a ideia de justiça permanece baseada na natureza mesmo sem o logos para guiar a interpretação, o que não necessariamente salva Lévi-Strauss das críticas de Derrida.

tem poder. Segundo Foucault, a sinceridade de Rousseau entra em colapso com a reprodução material de sua palavra que a deforma fora de sua intimidade. O registro exterior elimina a transparência de sua origem e dá à palavra uma dimensão arbitrária.

Segundo Bento, contudo, esse outro lado da linguagem sustentado pela gramática não é arbitrário porque obedece a uma finalidade retórica que pode ser calculada. A dispersão da verdade primeira, em vez de fortalecer a gramática (normas de comunicação), articula a intersubjetividade e a organização social. Ora, mesmo quando a linguagem não era exterior à gramática, a imitação e a interpretação já eram elementos constitutivos da comunicação. Daí a importância da música como paradigma. Por isso, segundo Bento, Rousseau afirma que "dizer e cantar eram a mesma coisa" e pergunta se "teria sido tão espantoso, quanto à maneira pela qual se formaram as primeiras sociedades, que se tivessem posto em verso as primeiras histórias e se tivessem cantado as primeiras leis?" (Prado Jr., 1998, p.85).[12]

Starobinski descreve a civilização em Rousseau como obstáculo para o ideal de transparência na linguagem. Esse ideal já ocorreu num momento feliz da história humana – hoje totalmente perdido – quando a astúcia e a mentira não eram necessárias, antes da instituição da propriedade e do estado de guerra. Há também momentos em que a experiência da palavra pode restituir essa felicidade original, como mostram algumas passagens da *Nova Heloísa*, a transparência possível numa pequena comunidade familiar e seus amigos. Mesmo assim, trata-se de um intervalo que não pode durar. A perspectiva psicológica de Starobinski[13] assevera que o desejo de transparência mergulha Rousseau em depressão perante o menor obstáculo. A

12 Bento Prado Jr. (1998, p.85) acompanha Foucault em outro sentido: "a reflexão de Rousseau faz tremer os princípios da linguística clássica em todos os níveis".

13 Para poder lidar com os *Diálogos*, Bento Prado Jr. (1998, p.35) afirma o seguinte: "Este sistema de desdobramentos é suscetível de uma interpretação psicológica, mas também pode ser explicado pelas necessidades formais da argumentação". Posteriormente, na conclusão de seu ensaio, afirma: "É nos *Diálogos* que podemos achar a exposição dos princípios da interpretação e dos obstáculos que ela deve atravessar: a exposição das condições *éticas* da leitura" (ibidem, p.77).

linguagem então não precisa de suplemento na mediação, pois apenas o ato de comover-se é suficiente para emocionar; a sinceridade do sentimento é suficiente para que seja sentido enquanto tal. O acento da voz garante a gênese do sentido no outro. O silêncio é então um obstáculo incontornável. Nesse caso, a liberdade e a interpretação são ignoradas. Starobinski afirma que "Rousseau interpreta, mas não quer saber que interpretou" (Starobinski, 1991a, p.163 apud Prado Jr., 1998, p.25). Em outro lugar, diz que "Rousseau se recusa a admitir que a significação depende dele e que, em grande parte, seja sua obra" (ibidem, p.163, apud ibidem, p.70).

Bento (ibidem) afirma simplesmente que "esta verdade psicológica ou existencial não tem contrapartida no sistema de seu pensamento. Pelo contrário, desde o nível mais elementar da percepção, Rousseau faz atuar a liberdade e, com ela, a interpretação". Ora, Bento mostra que nenhuma sensação pode adquirir sentido sem o exercício do julgamento e, portanto, da liberdade. Só a consciência enquanto condição da significação pode dar forma à dispersão da sensibilidade por meio da "comparação". Se a liberdade e a interpretação estão ausentes, então ainda não há consciência, nem língua, nem sociedade. Se em seu delírio a formação de sentido se compromete, em sua filosofia Rousseau mostra que não há significação sem liberdade. Em outras palavras, toda comunicação implica uma mediação material que elimina a transparência e impõe a interpretação. Entretanto, como vimos, a mediação material da voz tem força moral, há uma linguagem natural da justiça presente na cura das picadas de tarântulas. Daí a importância do paradigma musical na concepção de linguagem: nada é objetivo, nada é subjetivo, tudo é intersubjetivo.

Quanto a Althusser, que afirmava que Rousseau resolvia os problemas teóricos que criava dedicando-se ao outro da teoria, a literatura, Bento é lacônico nesse ensaio e remete a outros dois ensaios em que demonstra porque a teoria e a literatura são interdependentes em Rousseau.[14] De fato, essa perspectiva de Althusser

---

14 Em nota, Bento (Prado Jr., 1998, p.99) afirma contra Althusser: "Cf. conclusão do ensaio de Althusser [1967], '*Sur le contrat social*', em que o malogro teórico

contraria totalmente a análise de Bento Prado Jr. (1998, p.32): "Antes de examinar a unidade da organização retórica do discurso político e das Belas Letras, a continuidade entre o que chamamos hoje de teoria e de literatura, é natural procurar, na teoria da linguagem, o fundamento e a justificação filosófica desta forma particular de organizar os argumentos".

III

Ao apresentar essas leituras de Rousseau, Bento Prado Jr. (1998, p.26) observa o seguinte: "O que há de comum a todas essas leituras (Derrida, Foucault, Starobinski, Althusser), para além da diversidade das categorias mobilizadas, é a escolha de situar o problema da linguagem, em Rousseau, num campo aberto que opõe o desejo à presença que o suprimiria ao satisfazê-lo. Neste horizonte, a linguagem deve, necessariamente, oscilar entre o polo positivo da expressão perfeita e muda da subjetividade e o polo negativo da proliferação dos signos maléficos e indecifráveis".

Esta preocupação com a linguagem reaparece intensamente no século XX, e também em certa releitura de Nietzsche que Bento retroage a Rousseau de maneira surpreendente: "Rousseau não é Nietzsche, é claro, mas é certo que uma continuidade liga as duas iniciativas críticas" (ibidem). De fato, o mesmo interesse pela música parece estar presente em ambos, a mesma intensidade crítica e até dramática com relação a seu tempo, e o mesmo deslocamento da

---

de Rousseau é descrito como simétrico a seu êxito literário: '[...] resta um recurso de outra natureza: uma transferência da impossível solução teórica para o outro da teoria, a literatura'. Demos, em outro lugar, as razões que nos impedem de concordar com esta oposição e com a descrição da literatura como o outro da teoria, pelo menos no universo do pensamento de Rousseau, senão em toda a Idade Clássica. [cf. Prado Jr., 1988, 1975]". De fato, trata-se de uma crítica geral à perspectiva de Althusser. Encontramos num ensaio de Salinas (Fortes, 1978) uma crítica mais precisa que aborda a questão política do problema.

vontade de verdade para a vontade de poder. Ademais, em ambos a crítica da filosofia é feita em nome da moral.

Na conclusão de seu trabalho, Bento recoloca Nietzsche ao lado de Rousseau, mas já procurando mostrar o ponto cego. Rousseau mostra que a vontade de verdade deriva de ou é secundária em relação a uma vontade de justiça. Com isso, segundo Bento, Rousseau parece responder de antemão a Nietzsche (apud Prado Jr., 1998, p.91-2) quando este último diz: "o que em nós quer a verdade? [Qual] o valor deste querer?". Para Rousseau, a verdade não se justifica por si mesma, a verdade só tem valor quando comandada pelo valor da justiça. Se verdade e justiça são sinônimos, então se pode supor uma "má verdade" sempre que a pura verdade escapa das normas da justiça. Bento continua observando que a hierarquia da música sobre a gramática e da justiça sobre a verdade é estabelecida pela primazia da intersubjetividade. A verdade adquire outro estatuto: "é como se a ideia de verdade não fosse mais pensada segundo o modo da adequação, mas segundo o modo do contrato ou da dívida" (Prado Jr., 1998, p.92). Uma citação de Nietzsche (apud Prado Jr., 1998, p.93) feita por Bento vem a calhar: "Educar e disciplinar um animal que possa fazer promessas – não é essa a tarefa paradoxal que a natureza se propôs em relação ao homem?". Para Rousseau, o uso essencial da linguagem é de ordem retórica e não mais de ordem lógico-gramatical. A despeito disso, a ideia de justiça permanece intacta. Por isso, Rousseau contra Nietzsche, Bento Prado Jr. (1998, p.96) anota: "Deus pode então sobreviver à morte da gramática, mesmo tratando-se apenas de um efêmero *sursis*".[15]

Desta forma, se a filosofia da história renunciar a seus preconceitos gramaticais, terá ainda uma breve sobrevida de ordem retórica. Não é preciso torná-la necessariamente fragmentada e surda e acusá-la de ideológica, recurso tão retórico quanto a própria essência da linguagem que o exprime.

---

15 Nietzsche (1978a, p.331) afirmou, no *Crepúsculo dos ídolos*: "A 'razão' na linguagem: oh, que velha, enganadora personagem feminina! Temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...".

2
Retórica antiga e política

> *Para examinar o crescente descrédito da retórica, evocou-se a mudança de regime no final da Antiguidade, quando as Assembleias beligerantes perderam todo poder político e até judiciário, em proveito do imperador e dos funcionários por ele nomeados.*
>
> Chaïm Perelman, "Filosofia e argumentação", *Retóricas*

> *Bruto, Cássio e Casco [os assassinos de Júlio César], quando empreenderam a libertação de Roma, ou melhor, de todo o mundo, não quiseram que Cícero – esse grande defensor do bem público, se já houve algum – tomasse parte e estimaram seu coração fraco demais para um feito tão elevado.*
>
> La Boétie, *Discurso sobre a servidão voluntária*

Segundo Bento Prado Jr., a linguística de Rousseau recupera a velha oposição entre filosofia e retórica, colocando-a como eixo em torno do qual o otimismo da *Encyclopédie* e do Século das Luzes precisa ser revisto. Nesse período, a retórica tratava de regras e critérios de beleza nas obras de arte (cf. Todorov, 1996, p.93-6). A retórica

religiosa, por sua vez, era menos um instrumento linguístico e mais um elemento doutrinal desde Santo Agostinho (cf. ibidem, p.36-7). Por um lado, do ponto de vista filosófico, a retórica era desde Descartes uma maneira enganosa de falar que precisava ser evitada,[1] caso contrário o racionalismo clássico (cartesiano) não poderia se estabelecer. Portanto, a palavra "retórica" já estava sobrecarregada de significados quase sempre pejorativos.

Por outro lado, o direito natural moderno só se torna possível após a limpeza do terreno feita pelo cartesianismo. Já o direito natural antigo havia surgido em permanente debate com a sofística e a retórica.[2] *Grosso modo*, podemos dizer que, para fazer a crítica do jusnaturalismo moderno, Rousseau retoma argumentos do direito natural antigo permanecendo fiel ao cristianismo (ou a seu cristianismo peculiar)[3] e recolocando de maneira muito original a antiga oposição entre filosofia e retórica, entre o verdadeiro e o provável, entre a verdade e o verossímil. Ora, é por meio do aspecto político dessa problemática que o cidadão de Genebra denuncia a ingenuidade (interessada ou não) da filosofia de seu tempo. Tentemos

---

1 A primeira regra do *Discurso do método* é a seguinte: "jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida" (Descartes, 1979, p.37).

2 Este debate com as variações do direito natural antigo é o que rigorosamente delimita o assunto teórico da retórica na Antiguidade (cf. Reboul, 1998, p.2-12) (ao apresentar a origem judiciária da retórica e, posteriormente, os sofistas Antifon e Protágoras). Por exemplo, vide Plebe e Emanuele (1992, p.17 e p.62-3). Diversos artigos de Perelman (1992, p.219-48) apontam para a atualidade (e premência) filosófica dessa discussão, especialmente "Ato e pessoa na argumentação".

3 A despeito de toda sua crítica ao direito natural, Rousseau (Pl. III, p.287) afirma por exemplo o seguinte (no *Manuscrito de Genebra*): "O que o raciocínio nos demonstra a este respeito é perfeitamente confirmado pelos fatos e, por pouco que se remonte às épocas mais antigas, vê-se facilmente que as sãs ideias do direito natural e da fraternidade comum de todos os homens se expandiram bastante tarde e progrediram bem lentamente no mundo, nada havendo, salvo o Cristianismo, que suficientemente as generalizasse".

então expor um aspecto do significado político da retórica antiga na história e suas implicações na filosofia.

*

Alguns períodos da história humana são particularmente fascinantes e se destacam pelo brilho em sua época e pela importância que mantiveram para a posteridade. Um desses períodos cobre o auge e a queda da República Romana, entre a vitória esmagadora sobre Cartago na Terceira Guerra Púnica em 146 a.C. e a instauração do Império com a ascensão de Otávio Augusto César em 27 a.C., após o assassinato de Júlio César em 44 a.C. De um lado, a destruição de Cartago representou o fim da última força capaz de desafiar Roma em todo o mundo conhecido e, de outro, o fim da República enterrou definitivamente a "liberdade antiga",[4] para a qual a retórica tem um papel fundamental.

Na Primeira Guerra Púnica, de 240 a.C., um jovem aristocrata de uma cidade vencida na Magna Grécia foi feito escravo. Seu senhor, porém, surpreendeu-se com sua inteligência e encarregou-o da educação dos filhos. Esse preceptor de origem grega, Lívio Andrônico, traduziu a *Odisseia* para o latim, *Odúsia*. No entanto, não fez uma tradução no sentido moderno, ele fez uma paráfrase da obra adaptando o metro, a religião grega e os personagens aos padrões romanos. Os deuses mudaram de nome e o personagem principal, Odisseu, tornou-se Ulisses. Essa adaptação se justificava porque quem queria conhecer a *Odisseia* em grego, lia-a ou escutava-a em grego (como veremos a seguir). Precisamente isso fazia a aristocracia romana, estudava filosofia e retórica gregas na Grécia ou contratava preceptores gregos.[5]

Um século depois, com a destruição total de Cartago na Terceira Guerra Púnica, em 146 a.C., Roma obteve supremacia completa no Mediterrâneo. Políbio, historiador grego do século II a.C., afirma

4 Conforme designação de Benjamin Constant (1985) apontando a oposição entre a "liberdade moderna" e a "liberdade antiga".

5 Cf. Pereira (1989, p.186-99), com a ressalva de que nosso interesse é sublinhar a mudança do estatuto da retórica com a queda da República Romana.

que essa supremacia política e militar se justificava pela superioridade da forma de governo adotada na República Romana, que ele chama de forma mista. Segundo ele, a República Romana reunia as vantagens da monarquia, da aristocracia e da democracia e evitava todas as desvantagens de cada uma dessas formas. Assim, o Consulado, composto por dois cônsules e renovado anualmente, o Senado, composto pela *nobilitas*, e o Tribunato, composto por cidadãos plebeus e patrícios eleitos, são a melhor organização política que jamais existiu na história, o que pode ser comprovado pela força e pelo fausto atingido pela República Romana (Políbio, 1985, p.331-8).

Contrariamente à sua opinião, entretanto, por todo o século I a.C. Roma é conturbada por disputas políticas internas e guerras civis, enquanto as ameaças externas eram reiteradamente vencidas. O regime misto elogiado por Políbio não era suficiente para lidar com as contradições internas da República. Um recurso institucional de exceção, a ditadura, segundo o qual um cônsul adquiria prerrogativas especiais, foi utilizado duas vezes, por Sila (83-79) e por Júlio César (49-44), e dois triunviratos se sobrepuseram ao Senado, em 60 a.C. e após a morte de Júlio César, em 43 a.C. Havia conflitos intensos entre os *populares* e os *optimates*, entre os que ganhavam e os que perdiam com a grandiosidade romana. Basicamente, a chegada de grandes levas de escravos para trabalhar reduzia o ganho dos camponeses e pequenos proprietários, que por sua vez forneciam soldados para as batalhas. Era preciso garantir o serviço militar e ao mesmo tempo evitar que os que não iam para a guerra enriquecessem com o trabalho dos escravos. Assim, no Senado, de um lado os generais defendiam os interesses dos *populares* para não ficarem sem soldados e, de outro, os aristocratas tentavam manter seus privilégios. Por isso foi preciso aumentar o número de *optimates* para vencer a força cada vez maior dos *populares*. Cícero, natural de Arpino, era no Senado um *homo nouus* ("homem novo", um dos novos aristocratas do *Senatus Populusque Romanus* (SPQR)) que tentava manter o equilíbrio entre a tradição e as necessidades presentes. As lutas políticas então eram travadas no Senado, no qual o bom uso da eloquência era fundamental. Daí a importância da sofística e da retórica.

Os *optimates* tinham o hábito de receber professores gregos e de completar seus estudos na Grécia. Assim, a retórica grega não fazia parte do repertório cultural plebeu. No ano de 93 a.C., contudo, escolas de filosofia e retórica foram fundadas em Roma, onde se passou a estudar em latim. A grande filosofia e a grande retórica chegavam aos *populares*. No ano seguinte, essas escolas foram fechadas pelos censores e nunca mais foram reabertas no período republicano...[6] Por quê? É o que precisamos analisar.

A filosofia era acusada de impiedade por desafiar a moral e os deuses com paradoxos. Catão, o antigo, dizia que "assim como os médicos podem matar o corpo com drogas, os filósofos podem matar a alma com doutrinas". Algumas décadas antes, em 155 a.C., ele expulsara de Roma o chefe da Academia, Carnéades, porque este era adepto do ceticismo e fizera em dois dias consecutivos dois discursos opostos, um a favor e outro contra a justiça. Quem despreza a justiça pode corromper a juventude romana. As disputas metafísicas efeminam o corpo e envenenam a alma, afastam o cidadão da atenção que ele deve ter com a pátria (cf. Plutarco, 1991, v.II, p.291). O argumento, aliás, é grego. O comediógrafo Aristófanes (1980), em *As nuvens*, satirizava Sócrates mostrando-o como alguém que preferia observar o céu do que empenhar-se em algo sério, desviando os jovens de suas obrigações políticas e religiosas para pensar nas estrelas. As disputas doutrinárias – platônicas, aristotélicas, céticas, epicuristas, estoicas – criavam em Roma um mundo paralelo, mas seu alcance era relativamente pequeno. As querelas filosóficas divertiam o povo cultivado, mas não chegavam a ameaçar as instituições, pois a filosofia exige ócio contemplativo.

O constrangimento maior causado pelas escolas foi o ensino da retórica em latim, pois se trata de um instrumento na luta política e democrática. Desde Górgias e Protágoras, sofistas respeitados,

---

6 Esse episódio está relacionado às versões de *Rhetorica ad Herennius* e à dificuldade na designação de sua autoria, por isso é discutido nas introduções eruditas da obra, por exemplo, Caplan (1989) e Achard (1989). Há mais referências em Pereira (1989, p.194, n.22).

porém intensamente combatidos por Platão, há três tipos de retórica, conforme ela se dirija ao passado, ao futuro ou ao presente. A retórica judiciária trata do passado e visa ao justo; a retórica deliberativa decide a respeito do futuro e visa ao bem; a retórica laudatória ou epidítica lida com o presente e visa ao belo. Note que a retórica, ao contrário de questões metafísicas, trata de algo eminentemente prático. Seu objetivo é persuadir, isto é, vencer uma disputa judiciária, ganhar um debate deliberativo ou elogiar e sustentar a beleza de um discurso qualquer. Não importa se a causa *é* justa, boa ou bela, o que interessa é que a causa *pareça* justa, boa ou bela. A retórica, portanto, só se preocupa com as aparências; cabe à filosofia a análise do ser, a procura do justo, do bem e do belo em si mesmos. Daí a oposição entre a filosofia e a retórica, pois esta última quer apenas convencer, dispondo os argumentos de modo a favorecer a causa defendida ou prejudicar a causa atacada, e a outra (a filosofia) pretende alcançar a verdade.

Para a retórica, chama-se "lugar" um argumento utilizado em diversas ocasiões com objetivos diversos. Um dos "lugares comuns" na Grécia era o "Elogio de Helena", muito explorado pelos sofistas e professores de retórica. Chegou a nós um discurso de Górgias explorando este lugar, *Elogio a Helena*, onde a causadora da Guerra de Troia é defendida da censura de ter sido conivente com o sequestro de que fora vítima. Segundo esse discurso, há quatro causas para Helena ter sido levada: ou trata-se de uma deliberação dos deuses, ou ela foi presa pelo amor, ou foi levada à força, ou foi persuadida por palavras. Se os deuses decidiram, é o destino e ela nada poderia fazer. Se ela foi levada pela força, a força dela era menor e ela cedeu por necessidade. Se Helena foi presa pelo amor, a causa é a visão da beleza, e como bela é a lei boa e boa a lei que conduz à vitória, sua alma grega deixou-se vencer pela visão da natureza bela (já que uma grega não pode amar verdadeiramente ou ser amiga de um bárbaro). Enfim, se Helena foi persuadida por palavras, então ela foi forçada pelo discurso, não pôde controlar as paixões (*pathos*), pois o "discurso molda a alma da maneira que quer" (Górgias, 1999, p.18). Helena não poderia resistir a nenhuma dessas causas e, portanto, não é culpada. Note assim que o poder do discurso equivale ao dos deuses, para quem sabe usá-lo.

No âmbito clássico grego, quanto à relação entre filosofia e retórica, a Academia de Platão e o Liceu de Aristóteles tinham um adversário comum, a escola de Isócrates, que também fora aluno de Sócrates. Platão considera que o filósofo tem a finalidade de buscar o bem, o belo e o justo, é preciso evitar as ilusões da aparência e da sensibilidade para reconhecer a essência e a inteligibilidade. O único caminho é o esforço dialético ascendente da filosofia. Ora, como a retórica só quer persuadir, ela se preocupa apenas com a aparência, então ela é imoral. Aristóteles, ao contrário, considera que a filosofia usa o discurso como instrumento na procura da verdade, enquanto a retórica quer apenas persuadir sem se importar com a verdade. Assim a retórica é amoral e não imoral, pois pode persuadir tanto para o bem quanto para o mal, mas o discurso verdadeiro é mais persuasivo do que o discurso falso. Por isso, o filósofo precisa conhecer as técnicas da retórica para não se deixar enganar pelos que não são filósofos, mas conhecem a técnica. Já Isócrates considera que não existe filosofia sem um discurso que a apresente, então a filosofia que visa ao bem e a retórica que ensina a falar bem são dois aspectos da mesma questão. Fica abolida a distinção platônico-aristotélica entre verdade e verossímil. A retórica não é nem imoral nem amoral, pois assim como a filosofia também depende de um ponto de partida consensual para ter eficácia. Assim, se pode haver um mau uso da retórica, pode também haver um mau uso da filosofia. Dessa forma, Isócrates dá estatura filosófica aos sofistas combatidos por Platão e por Aristóteles.

Pois bem, voltando a Roma, as escolas ensinavam a técnica retórica aos plebeus, que passavam a dispor deste instrumento do bem falar quando se discutia, tanto no Senado quanto na Tribuna, o bem fazer. Compreende-se então por que as escolas foram fechadas em um ano e o ensino da retórica foi proibido. Entretanto, diversos manuais de retórica passaram a circular clandestinamente. Tais escolas e tais manuais tiveram o mérito de criar um vocabulário latino para termos retóricos gregos.[7] Um deles chegou a nós, o *Rhetorica ad Herennium*.

7 Plutarco (1991, v.V, p.68) reconhece este grande mérito de Cícero: "Foi ele [Cícero], pelo que se diz, o primeiro a dar em latim as noções de imaginação

Desse período resta-nos também um texto do jovem Cícero, *De inventione*. Décadas mais tarde, Cícero escreveu obras mais completas sobre retórica em que funda a teoria (*De oratore*), problematiza a elocução (*Orator*) e traça uma história da retórica (*Brutus*). O arpinate também escreveu obras de filosofia, tanto obras em que discute conceitos filosóficos – como o *De natura deorum* e *De officiis* – quanto obras de divulgação – como *De finibus* e *De divinatione*. A questão fundamental da disputa entre filosofia e retórica foi abordada diversas vezes.

No *De oratore*, por exemplo, Cícero (1956, III, §59) afirma que "surgiram pensadores engenhosos que se aborreciam com a vida política e por isso desprezavam a disciplina típica desta vida, isto é, a retórica; o primeiro foi Sócrates". Essa passagem é notável porque mostra que não é a concepção de verdade ou episteme, não é a desconfiança da aparência, mas especialmente o desdém pela política que afasta Sócrates da retórica. A filosofia sem a retórica, portanto, é incompleta, porque ignora a vida política, a *vita activa*.[8] A filosofia que desconsidera a política é incompleta, a sabedoria sem a ação é inútil e o que é inútil nem sempre é inofensivo. "Sócrates separou duas coisas estritamente unidas, a ciência do pensar com sabedoria e a do bem falar" (idem, III, §60). Ora, a maiêutica socrática se engana quando considera que não é preciso falar corretamente para pensar com adequação. Assim, o engenho de Sócrates também é retórico. "Daí surgiu aquela conhecida separação entre a língua e o coração, absurda, inútil e reprovável, segundo a qual alguns deveriam nos ensinar a ser sábios e outros a falar" (idem, III, §61). Note que, sem a língua, o coração não se manifesta sabiamente; trata-se de uma separação que não se encontra nos homens, que não convém aos homens.

As obras filosóficas de Cícero são, em geral, como no caso de Lívio Andrônico, paráfrases comentadas da filosofia grega. Como não

(*phantasía*), estado de dúvida (*epoché*), acordo (*synkatháthesis*), percepção (*katálepsis*), e também de átomo, indivisível, vazio e outros do gênero. Tudo fez para torná-los inteligíveis aos romanos, seja através de metáforas, seja através de termos próprios".

8 Em *A condição humana*, H. Arendt (2000) comenta a importância da *vita activa* na Antiguidade e os reflexos de seu enfraquecimento na modernidade.

conhecemos os textos a que ele teve acesso, a obra do arpinate parece escapar de esquemas interpretativos unívocos, pois desenvolve ideias em várias direções e apresenta doutrinas que não combinam entre si. Trata-se do uso de exemplos (*exempla* em latim, *paradeigma* em grego), em sentido retórico, isto é, a exploração de "lugares" com finalidades precisas, que, no entanto, temos dificuldade para reconhecer. Todo argumento procede por analogia (*inductio*) ou por dedução (*raciocinatio*) e, assim como suas fontes (*loci*, lugares), obedece aos critérios da *inuentio*, da escolha, procura ou descoberta de elementos a serem reunidos adequadamente no discurso, em função de uma finalidade.[9] Em outras palavras, como a filosofia e a retórica caminham sempre juntas, a apresentação de uma doutrina segue as regras da técnica retórica e não se dissocia da finalidade do orador ao apresentá-la. Por isso, a ideia de tradução não se coloca, pois a conversão de um texto para outro idioma implica uma alteração do auditório, isto é, uma mudança do público-alvo e, assim, uma reacomodação dos argumentos. Uma doutrina só pode, portanto, ser comentada, a tradução implica uma transposição. Por isso, as apresentações de ideias filosóficas em Cícero são discursos retóricos modelares (dialogados ou não). Mas esta é justamente a questão: não é porque se trata de um discurso retórico que se anula a presença da filosofia. O orador (ou escritor) precisa cuidar da recepção da obra. Ao reunir retórica e filosofia, Cícero preocupava-se com o que hoje chamamos interpretação e que na Antiguidade era assunto da retórica.

No *Paradoxa stoicorum* (*Paradoxos dos estoicos*), por exemplo, Cícero procura demonstrar proposições estoicas, que adquirem a designação de paradoxos porque contrariam a opinião comum. Após elogiar a eloquência, que pode tornar grave e sério até mesmo o que é grosseiro e indiferente, Cícero (1971, I, §4) afirma: "Minhas teses parecem-me tão socráticas quanto estes paradoxos, e verdadeiras".

---

9 Todo orador tem cinco tarefas em seu discurso: *inuentio* (seleção de assuntos, argumentos e exemplos), *dispositio* (ordenação das partes), *elocutio* (adequação de linguagem a sua finalidade), *memoria* (métodos de recordação) e *pronuntiatio* (gestos e tom de voz).

A verdade sem a eloquência perde sua força – mas esta afirmação é mais eloquente do que verdadeira. Ao analisar o primeiro paradoxo, "a honestidade é o único bem" (*quod honestum sit id solum bonum esse*), assevera que quem estima somente o dinheiro, o luxo e as riquezas jamais se acalma. O ganancioso vê-se forçado a procurar esses bens todo o tempo e, ademais, tortura-se com a inveja dos que os possuem e com o medo de perder o que tem. Tais bens todavia são frágeis porque dependem da fortuna (do destino) e das circunstâncias, ao passo que a virtude e a honestidade são os verdadeiros bens porque independem dos acidentes. Recebemos "de um deus ou da natureza uma alma cuja excelência e divindade ninguém iguala" (idem, III, §14). Esse é o verdadeiro bem que exige virtude e honestidade para ser compartilhado e que merece elogios. Já os prazeres e diversões, que também são circunstanciais, mesmo que sejam bens, como querem alguns, não são dignos de elogios. Ninguém se orgulha de proclamar publicamente que teve algum determinado prazer; trata-se de algo que não é compartilhado ou que, quando o é, depende de honestidade. Portanto o verdadeiro bem é viver honestamente. O que encontramos nesse trecho é um discurso retórico em defesa de uma hipótese moral. As questões propriamente filosóficas – o que é alma, por que os deuses ou natureza a atribuíram ao homem, por que a alma permite partilhar a honestidade, entre outras que são sugeridas – não são aprofundadas. Temos a impressão de que um discurso contrário seria equivalente. A defesa estoica parece convidar o leitor para a reflexão cética.

Em outra obra, *De officiis (Dos deveres*), a moral estoica é aprofundada e dessa vez o exercício retórico cede à reflexão filosófica. Ali Cícero (1999, III, §74, p.160) afirma que "é idêntica a regra da utilidade e da honestidade". A convergência do honesto e do útil para a justiça é detidamente analisada. O ponto de partida é o seguinte: "O fundamento da justiça é a confiança, ou seja, a verdade e a constância em palavras e acordos. Assim, embora isso possa parecer muito grosseiro a alguns, ousemos imitar os estoicos, que dedicadamente investigaram a origem das palavras, e acreditemos na fé (*fides*), assim chamada porque faz (*fiat*) o que foi dito" (ibidem, I, §23, p.14).

Note que o vínculo entre a justiça e a confiança em palavras e acordos é de fundamento. Sem tal confiança, a justiça perde seu fundamento e inexiste. O honesto e o útil se amarram entre si por meio da confiança recíproca, sem a qual se anulam.[10] Assim, o meio por excelência da justiça é a retórica e não mais a filosofia, pois esta última busca a verdade e aquela garante a fé. Todavia, o que confere autoridade à confiança na palavra? O bem comum, a utilidade comum (*communis utilitatis*). Esse é o elemento que une os homens, caso contrário a sociedade se dissolve. "Deve haver em todos o propósito único de fazer com que o interesse de cada um coincida com o interesse geral; pois se alguém o reservar só para si provocará a dissolução do consórcio humano" (ibidem, III, §26, p.137), donde "estamos todos agrupados sob uma única lei de natureza que nos proíbe de prejudicar os outros". Há então uma lei natural que implica a defesa do bem comum, há por esse intermédio uma base natural para a justiça. Essa é mui sumariamente a visão estoica que Cícero comenta, aprofunda e desenvolve no *De officiis*.

Seus comentários corrigem a visão original, mas tais correções são inacessíveis ao rigor histórico moderno, ou melhor, à retórica da historiografia filosófica moderna, porque não dispomos de suas fontes.

Cícero se empolgara com o ensino cético da Nova Academia, então muitos comentadores[11] consideram-no por isso um cético que, a exemplo de Carnéades, vê todo discurso filosófico como algo que pode ser retoricamente combatido com outro discurso de igual força e sentido contrário. Outros,[12] já que Cícero também teve professores estoicos, como Possidônio, apontam-no como estoico, pois há textos em que as proposições e a ética desta escola são defendidas, como o *De officiis*, em que a defesa do Senado e da República se apoia num

---

10 Há um belo comentário de Montaigne (1984, *Ensaios*, III, 1, p.361-7) a esse respeito, em defesa da dignidade do honesto e contra o oportunismo de uma certa visão perversa do útil. Algumas citações do *De officiis* mostram que o alcaide de Bordeaux não falava sozinho.

11 Entre outros, Maria Helena da Rocha Pereira (1989) e Osvaldo Porchat (1994).

12 Entre outros, Milton Valente (1984) e Hegel (1977), como veremos a seguir.

comentário sobre a obra de Panécio e na exposição da concepção estoica de direito natural.

Os criadores da concepção moderna de história da filosofia, Kant e Hegel, consideram Cícero superficial, pois não encontram no conjunto de sua obra uma unidade filosófica. Hegel (1977, II, p.346), por exemplo, nas *Lições sobre a filosofia da história*, afirma: "Cícero foi estoico, se bem que é muito difícil distinguir em sua exposição o princípio da moral estoica do princípio da moral peripatética". E apresenta sua filosofia como "uma filosofia popular e superficial, sem nenhum valor especulativo, mas que tem, pela cultura geral a que se refere, o interesse e a importância do homem que nela se acha inspirando-se em si mesmo como um todo, em sua experiência interior e exterior, e em seu presente em geral" (idem, III, p.165). Nessa obra, Hegel recorre frequentemente ao *De officiis* e ao *De natura deorum* de Cícero como fonte historiográfica da filosofia antiga[13] e o apresenta como um dos maiores "desenvolvedores da lógica aristotélica" (idem, II, p.324), certamente se referindo às obras retóricas. Sabemos, todavia, nesse caso a exemplo de Platão, o desdém que Hegel nutria pela retórica, que se torna um problema lógico. Até a passagem do tempo obedece a uma lógica peculiar, a lógica dialética. A frase que caracteriza seu pensamento – "Tudo o que é real é racional, tudo o que é racional é real" – parece recuperar a Escola eleata contra os sofistas.

Kant, por sua vez, também desconfiava da retórica, procurava as condições de possibilidade da ciência e da razão para além de toda contingência, de todo acidente. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant (1980, p.121) define a filosofia popular como uma doutrina que adere mais ao gosto popular do que às exigências da razão. Cícero escreveu obras de divulgação e de reflexão, preocupando-se com a recepção do público. É de se perguntar se a condição transcendental da razão não exige uma filosofia da linguagem.[14]

---

13 Fazer uma análise do uso que Hegel faz de Cícero por oposição a outras fontes do mesmo assunto seria interessante para o âmbito do estudo da historiografia da filosofia, mas este esforço ultrapassa os limites deste trabalho.

14 É de se perguntar se as condições transcendentais da razão não exigem uma linguagem transcendental, isto é, se a filosofia não precisa ser antecedida por uma

Um debate recente a este respeito ocorreu entre Chaïm Perelman e Armando Plebe. Segundo Perelman (1992, p.1), desde Descartes a retórica foi alijada da filosofia e agora é preciso resgatá-la a seu lugar. Perelman acusa Descartes, Kant (ibidem, p.31) e outros de ignorarem a retórica em sua argumentação considerando-a inconsistente, frágil, mostrando que ela recorre a provas exteriores ao argumento (provas que Aristóteles designava "não técnicas", como a reputação do orador, o senso comum etc.). Ele cita, por exemplo, um trecho da *Crítica do juízo* de Kant (apud Plebe; Emanuele 1992, p.110): "A arte oratória enquanto arte de servir-se da fraqueza humana para seus próprios fins [...] não merece estima alguma". Por sua vez, Plebe lembra uma passagem de Aristóteles (1932, I, 1355b) na *Retórica*: "A função da retórica não é persuadir, mas estudar os meios técnicos da persuasão que existem em qualquer argumento". A distinção de racionalidade e emotividade na argumentação feita por Kant é transferida para o tipo de auditório pressuposto, vinculando a razão à pressuposição de um auditório universal. Ao contrário, Kant separa a retórica não filosófica da retórica lógica e conceitual, graças à qual se pode plantar uma "convicção", por exemplo, o imperativo categórico (Plebe; Emanuele, 1992, p.112). Portanto, segundo Plebe, embora Kant aparente ser inimigo da retórica e Perelman se apresente como seu defensor, é Kant que sugere como lidar filosoficamente com a retórica, não como uma psicagogia vinculada ao público, mas como pressupostos transcendentais válidos tanto para o discurso lógico quanto para o discurso filosófico.[15] Ora, o que nos parece especialmente interessante nesta polêmica entre Perelman e Plebe é que nela se manifesta uma nova maneira de lidar com a história da filosofia sem ignorar o aspecto retórico. Não se trata, portanto, de separar os amigos e os inimigos da retórica, mas pelo contrário, trata-se de verificar como o pensamento retórico transparece à sua maneira em cada filósofo.

---

filosofia da linguagem (cf. Bento Prado Jr., 1998). Esta preocupação também está presente em Todorov (1996).

15 A exposição do problema e a crítica de Armando Plebe estão em Plebe (1998, p.109-3).

O que se deu recentemente é o renascimento de estudos retóricos e o ressurgimento das discussões sobre a relação entre a retórica e a filosofia. Com isso, os pensadores que apresentam em sua obra uma reflexão filosófica da retórica ressurgem no âmbito da história da filosofia. Esse é o caso de Isócrates na Grécia e de Cícero em Roma. De um lado, Isócrates é um pouco anterior ao primeiro historiador da filosofia, o autor da *Metafísica*, e não tem nenhuma obra historiográfica, ao contrário de Cícero, como vimos. Dessa forma, Cícero renasce enquanto problema historiográfico e filosófico. Ora, a exemplo dos grandes pensadores gregos, Cícero pensa a filosofia e a retórica no seio de uma totalidade física, ética e política. Assim, defender o epicurismo e o culto ao prazer, por exemplo, é perigoso para a República Romana, trata-se aí de uma retórica antirrepublicana que precisa ser combatida. Eis uma doutrina nociva. Ora, se uma doutrina deve ser combatida, outro referencial doutrinário precisa servir de apoio. Caso o apoio seja exclusivamente cético, caso se trate apenas de discurso e contradiscurso, a legitimidade de ambos está garantida e o debate convém apenas aos filósofos ociosos que observam as estrelas. Não se trata, entretanto, de um combate que visa apenas ao divertimento aristocrático ou ao exercício da prática retórica. Trata-se, como diríamos hoje, ou melhor, como disse Rousseau (1993, p.30) na *Carta a d'Alembert*, de "uma verdade prática importante para todo um povo". Essa verdade prática é então objeto tanto da filosofia quanto da retórica. Assim, os adendos e correções feitos por Cícero a Possidônio no *De officiis* não são de ordem exclusivamente retórica nem de ordem exclusivamente filosófica, como sabemos pelas circunstâncias em que a obra foi escrita. Trata-se da relação entre a filosofia e a retórica em estado bruto. Parece-me, contudo, que para destrinchar essa relação na obra de Cícero, precisamos de certa maneira rever a concepção historiográfica tanto de Kant quanto de Hegel, aliás ambas diferentes entre si, embora hegemônicas. Em outras palavras, creio que entender a filosofia de Cícero é desafiá-lo retoricamente sem cair no vazio cético, e entender a retórica de Cícero é desafiá-la filosoficamente sem cair na ingenuidade dogmática estoica. Muitos já o fizeram, a questão agora é reincorporar a disputa

entre filosofia e retórica no seio da historiografia filosófica. Cícero, Rousseau e Nietzsche, entre outros, adquiririam outro estatuto na história da filosofia. Acabaria a falsa independência do historiador: todos têm seu "lugar", em sentido retórico. Isso equivale a duplicar nosso trabalho e nossas preocupações, mas temos o benefício de evitar a um tempo tanto os totalitarismos quanto as ideologias.

*

Se relermos agora o verbete "Direito natural" da *Encyclopédie* e o capítulo excluído da versão final do *Contrato social*, "Sociedade geral do gênero humano", poderemos perceber que um dos aspectos em questão é a impossibilidade de a razão ter autonomia em relação à linguagem. A medida do contrato (ou do direito político, conforme resumo do *Contrato* no livro V do *Emílio* (Em V, p.837 ss.)), portanto, não é uma razão substancial, mas exprime a relação dos homens entre si, isto é, exprime a ordem natural de um lado e as relações humanas de outro. A maneira como o homem vê a própria razão variará destarte nas épocas e nos lugares, a filosofia mudará, a noção de verdade também. Ou ainda de outro modo, a natureza não é livre, por isso as leis naturais não mudam com o tempo, mas a razão só se desenvolve com a liberdade, e por isso as leis que a razão se dá – por assim dizer – mudam historicamente conforme as épocas e os lugares.[16] Por isso a

16 Vale a pena anotar mui brevemente uma curta passagem da *Carta a d'Alembert* acompanhada de duas longas notas em que Rousseau comenta as noções de razão e a de entendimento vinculadas à ideia de Deus. A primeira nota estabelece um princípio: a razão não tem medida comum bem determinada e por isso é injusto um homem oferecer sua razão como regra para a dos outros. Segundo Rousseau, se todos reconhecessem esse princípio, a paz entre os homens estaria garantida. A segunda nota aponta para a relação entre o entendimento e as verdades da prática e da experiência, que são os meios pelos quais o absurdo e a contradição se explicitam e que servem de base para toda a certeza humana. A passagem é a seguinte (grifos nossos): "*Quand un homme ne peut croire ce qu'il trouve absurde, ce n'est pas sa faute, c'est celle de sa raison* (nota 1); *et comment concevrai-je que Dieu le punisse de ne s'être pas fait un entendement* (nota 2) *contraire à celui qu'il a reçu de lui?*" (CdAl, p.11); Nota 1: "*Je crois voir* un principe *qui, bien démontré comme il pourroit l'être, arracheroit à l'instant les armes des*

concepção de linguagem é determinante para a razão, e o relativismo (Protágoras, por exemplo) um problema a ser enfrentado.

---

mains à l'intolérant et au superstitieux, et calmeroit cette fureur de faire des prosélytes qui semble animer les incrédules. C'est que la raison humaine n'a pas de mesure commune bien déterminée, et qu'il est injuste à tout homme de donner la sienne pour régler à celle des autres. *Supposons de la bonne-foi, sans laquelle toute dispute n'est que du caquet. Jusqu'à certain point il y a des principes communs, une évidence commune, et de plus, chacun a sa propre raison qui le détermine; ainsi le sentiment ne mène point au Scepticisme : mais aussi les bornes générales de la raison n'étant point fixées, et nul n'ayant inspection sur celle d'autrui, voilà tout d'un coup le fier dogmatique arrêté.* Si jamais on pouvoit établir la paix *où règnent l'intérêt, l'orgueil, et l'opinion, c'est par-là qu'on termineroit à la fin les dissentions des Prêtres et des Philosophes. Mais peut-être ne seroit ce le compte ni des uns ni des autres : il n'y auroit plus ni persécutions ni disputes; les premiers n'auroient personne à tourmenter; les seconds, personne à convaincre : autant vaudroit quitter le métier*" (ibidem). Nota 2 : "*Si l'on me demandoit là-dessus pourquoi donc je dispute moi-même ? Je repondrois que* je parle au plus grand nombre, que j'expose des vérités de pratique, que je me fonde sur l'expérience, *que je remplis mont devoir, et qu'après avoir dit ce que je pense,* je ne trouve point mauvais qu'on ne soit pas de mon avis. *Il faut se ressouvenir que j'ai à répondre à un Auteur qui n'est pas Protestant; et je crois lui répondre en effet, en montrant que ce qu'il accuse nos Ministres de faire dans notre Religion, s'y seroit inutilement, et se fait nécessairement dans plusieurs autres sans qu'on y songe. Le monde intellectuel, sans en excepter la Géométrie, est plein de vérités incompréhensibles, et pourtant incontestables; parce que la raison qui les démontré existantes, ne peut les toucher, pour ainsi dire, à travers les bornes qui l'arrêtent, mais seulement les apercevoir. Tel est le dogme de l'existence de Dieu; tels sont les mystères admis dans les Communions Protestantes. Les mystères qui heurtent la raison; pour me servir des termes de M. d'Alembert, sont toute autre chose. Leur contradiction même les fait rentrer dans ses bornes; elle a toutes les prises imaginables pour sentir qu'ils n'existent pas : car bien qu'on ne puisse voir une chose absurde,* rien n'est si clair que l'absurdité. *Voilà ce qui arrive, lorsqu'on soutient à la fois deux* propositions contradictoires. *Si vous me dites qu'un espace d'un pouce est aussi un espace d'un pied, vous ne dites point du tout une chose mystérieuse, obscure, incompréhensible; vous dites, au contraire,* une absurdité lumineuse et palpable, une chose évidemment fausse. *De quelque genre que soient les démonstrations qui l'établissent, elles ne sauroient l'emporter sur celle qui la détruit, parce qu'elle est tirée immédiatement* des notions primitives qui servent de base à toute certitude humaine. *Autrement la raison, déposant contre elle-même, nous forceroit à la récuser; et loin de nous faire croire ceci ou cela, elle nous empecheroit de plus rien croire,* attendu que tout principe de foi seroit détruit. *Tout homme, de quelque Religion qu'il soit, qui dit croire à de pareils mystères, en impose donc, ou ne fait ce qu'il dit*" (ibidem, p.11-2).

3
Linguagem e retórica

Onde passou a dominar, [a burguesia] destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Dilacerou sem piedade os laços feudais, tão diferenciados, que mantinham as pessoas amarradas a seus "superiores naturais", sem pôr no lugar qualquer outra relação entre os indivíduos que não o interesse nu e cru do pagamento pessoal e insensível "em dinheiro". Afogou na água fria do cálculo egoísta todo fervor próprio do fanatismo religioso, do entusiasmo cavalheiresco e do sentimentalismo pequeno-burguês. Dissolveu a dignidade pessoal no valor de troca e substituiu as muitas liberdades, conquistadas e decretadas, por uma determinada liberdade, a de comércio. Em uma palavra, em lugar da exploração encoberta por ilusões religiosas e políticas ela colocou uma exploração aberta, desavergonhada, direta e seca. [...] Tudo o que era sólido desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado, e as pessoas são finalmente forçadas a encarar com serenidade sua posição social e suas relações recíprocas.

Marx e Engels, *Manifesto comunista*

No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau apresenta uma questão insolúvel: o que surgiu primeiro, a fala ou a sociedade, pois ambas parecem indispensáveis uma para a outra. No *Ensaio sobre a origem das Línguas*, menos preocupado com o surgimento da sociedade, o cidadão de Genebra expõe uma hipótese para a formação da linguagem raciocinada. Surpreende que a causa da linguagem tenha sido não a necessidade, mas a paixão. São a preferência e a imaginação que propiciam os primeiros passos. Assim, primeiro o canto e a retórica, só depois a gramática e a lógica. O pensamento retrospectivo sobre o que é natural e o que é convencional na linguagem tende a escamotear o sorrateiro jogo de interesses presente desde a origem. É preciso então recorrer aos limites naturais de toda e qualquer convenção e mostrar que, assim como a sociedade, a linguagem também exprime uma moralidade que, de um lado, impede a guerra de todos e, de outro, orienta a história.

*

Até a década de 1960, duas obras de Rousseau foram praticamente ignoradas pelos comentadores. Foram incluídas apenas no tomo 5 da edição das *Obras completas* da Coleção Pléiade, e somente estudiosos de literatura e estética se debruçavam sobre elas, quase por dever de ofício. Trata-se da *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos* e do *Ensaio sobre a origem das línguas*. A primeira reagia à proposta, defendida no verbete "Genebra" da *Encyclopédie*, de permitir a instalação de teatro nessa República e desencadeou a pior crise contra todo o grupo da *Enciclopédia*. A outra, em que apresenta suas ideias sobre linguagem, é uma obra inacabada e só publicada postumamente. Ambas, portanto, ofereciam motivos para descrédito.

Charles Porset (1970, p.15 e p.24), que preparou uma edição crítica do *Ensaio*, chama a atenção para o despropósito dessa omissão. O renascimento dos estudos sobre retórica nas décadas de 1950 e 1960 parece ter despertado os estudiosos de Rousseau para a importância dessas obras. Entre os comentadores, um dos que aponta a relevância da retórica no pensamento de Rousseau sobre a

linguagem é Bento Prado Jr. (1998).[1] A maior dificuldade para a ousadia desta hipótese é justamente a não publicação do *Ensaio*, o que para a leitura estrutural, como sabemos, elimina a possibilidade de aceitá-lo como constituidor de sistema. Eis um motivo para a disparidade entre a leitura que Victor Goldschmidt (1974, p.42) e Bento fazem de Rousseau. Para o primeiro, uma figura retórica constitui um argumento, mas não uma demonstração; para o segundo, uma concepção retórica de linguagem implica a convergência entre argumento e demonstração – o método genético de Rousseau adquire em ambos os comentadores significados distintos.[2] Neste capítulo, limitar-me-ei a mostrar o embasamento da hipótese de Bento Prado que vimos no Capítulo 1, sua adequação ao raciocínio político de Rousseau e algumas implicações gerais.

I

O pensamento de Rousseau apresenta um amadurecimento crescente desde 1751, quando ganha o concurso de Dijon com o *Discurso sobre as ciências e as artes*, até 1762, com a publicação e proibição do

1 Por exemplo, uma passagem bastante significativa: "Ao estabelecer o paralelismo necessário entre *constituição* e forma de expressão, este texto [um trecho do primeiro dos *Diálogos, Rousseau juiz de Jean-Jacques*] mostra como a linguagem se diversifica, em sua realidade própria, repetindo as diferentes formas da dinâmica das paixões [...]. O perigo que a ameaça está inscrito na própria natureza da linguagem, que não pode jamais ser considerada como um meio homogêneo e neutro" (Prado Jr., 1998, p.49). Note que a retórica aqui não se reduz ao estudo do belo, que constitui apenas uma de suas partes.

2 O que está em jogo é uma certa visão de filosofia e de história da filosofia (cf. de um lado, Goldschmidt (1970) e, de outro, por meio da crítica à noção de mimese em Rousseau, Prado Jr. (1998)). Esse debate concerne à crítica ao estruturalismo e ao desabrochar das filosofias da linguagem como alternativa às filosofias da história que se deixavam levar pelas disputas políticas do imperialismo durante a Guerra Fria (cf. Adorno; Horkheimer, 1985; Barthes, 1988; Foucault, 1999; Habermas, 2000). Quanto a Rousseau em particular, a questão depende da compreensão do lugar de sua concepção de linguagem em seu pensamento. Eis uma discussão que somente inicio neste capítulo.

Emílio e do *Contrato social*. Por isso, datar a redação do *Ensaio sobre a origem das línguas* interfere diretamente na interpretação. Aparentemente alguns trechos foram escritos antes do *Discurso sobre a origem da desigualdade* (ou *Segundo discurso*), de 1754, e outros depois da *Nova Heloísa*, de 1761. O problema é verificar se há contradição entre o *Ensaio*, o *Segundo discurso* e o *Emílio*. Algumas cartas ajudam na solução, mas não há consenso entre os comentadores. Acompanho Charles Porset (1970, p.22-4) e Bento Prado Jr. (1998, p.97, nota 1) na manutenção da conciliabilidade das obras, que, por exemplo, Jean Starobinski (1995, p.1330, nota 2) só aceita com ressalvas.[3] Vamos verificar esta questão passo a passo, sem sobrecarregar o argumento com as diversas interpretações dos comentadores.

No *Segundo discurso*, Rousseau afirma que a natureza não preparou o homem para a sociedade. No estado de natureza "puro", o homem era solitário e independente. Todas as suas necessidades naturais podiam ser supridas sem a mediação de outro homem (exceto a reprodução, mas a união familiar natural não permanecia por mais tempo do que o necessário para a sobrevivência e logo seus integrantes recuperavam a solidão e a independência anteriores). Nenhuma comunicação, além da que fazem todos os animais entre si, era necessária. Ao apontar a enorme distância entre o homem isolado e o homem social, Rousseau afirma que diversos "acasos" foram necessários para que o homem pudesse ultrapassá-la. "Fora preciso que os deuses lhes ensinassem" (2D, I, p.145), reconhece Rousseau, isto é, os acasos parecem ter sido providenciais para que o homem deixasse de ser um "animal estúpido e limitado" e pudesse "elevar-se acima de si mesmo dissipando as trevas nas quais o envolveu

---

3 Num belo artigo sobre a linguagem em Rousseau, Starobinski (1991a, p.327) parece retirar a suspeita que indica a passagem citada no texto (Starobinski, 1995, p.1330, nota 2). Entretanto, convém notar que a "energia suplementar da intenção expressiva" apontada por Starobinski, que é reiterada como "suplemento linguístico" por Derrida (1973, p.177 ss.), ambos baseando-a nas paixões naturais, se distancia da perspectiva de Bento e de Porset, que demonstram seu fundamento histórico e sua finalidade eminentemente política. Daí nosso interesse nesse debate.

a natureza" (1D, I, p.6). Contudo, a providência divina, que não é cega, ilumina o homem, e, por isso, recorrer às trevas para iluminar é absurdo. Podemos então fazer retrospectivamente, por hipótese, o caminho do homem natural ao homem civil e conferir as mudanças qualitativas necessárias.

No homem civil, o que separa o selvagem e o civilizado (o homem moderno) são três "revoluções da desigualdade" (2D, II, p.187): a da agricultura (que institui a divisão do trabalho e cria a propriedade), a do pacto dos ricos (que estabelece um poder supremo, o Governo) e a do despotismo (que impõe a servidão, quando não há mais liberdade política ou autonomia). De um lado, homem isolado e estado de natureza "puro", em que o homem não fala e só tem a linguagem natural (do grito, *phoné*); de outro, homem social e estado civil, em que o homem já fala (tem *logos*), já tem razão, linguagem e consciência. É essa metamorfose que parece exigir a Providência Divina, mas é também no estado civil que a desigualdade impera; ela, porém, não cabe à Providência e sim ao homem. Ora, o homem da sociedade desigual já possui linguagem e é isso o que queremos verificar: como o homem isolado se tornou social e desenvolveu a fala, como a pura voz (*phoné*) pôde vir a articular um discurso (*logos*). O problema é que o discurso permite a dissuasão, o engano, o erro. Está aí a possibilidade da desigualdade política. Basta por exemplo escamotear algumas informações ou interesses escusos, basta alterar estrategicamente o campo semântico de alguns conceitos. É o que ocorre nas revoluções da desigualdade. Antes disso, contudo, na primeira parte do *Segundo discurso*, Rousseau faz uma breve análise desse problema no âmbito da linguagem (2D, I, p.146-52).[4]

A primeira dificuldade que se apresenta é imaginar como os homens no estado de natureza poderiam desenvolver a linguagem *fora* da sociedade. Por isso a solução de Condillac (1973, p.194) no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, que retoma e incorpora novas ideias ao pensamento empirista de Locke (1978, *Ensaio acerca*

4 As citações a seguir correspondem a este trecho do *Segundo discurso*, exceto quando discriminadas.

do entendimento humano, Livro III, As palavras), não é suficiente: "As pesquisas de Condillac confirmam inteiramente minha opinião [...] mas dão como suposto o que coloco como problema, a saber, uma espécie de sociedade já estabelecida entre os inventores da língua, por isso devo voltar a suas reflexões e juntar-lhes as minhas". Ora, Condillac cometeu nesse caso o mesmo erro dos jusnaturalistas que Rousseau combate no *Segundo discurso*, que raciocinaram sobre o estado de natureza transportando elementos pertencentes à sociedade despótica moderna.

Uma vez que os homens são solitários no estado de natureza, eles não precisam da linguagem. Se não precisam, por que a teriam? Portanto, antes de perguntar como a linguagem é possível, é preciso perguntar o que a tornou necessária: "como as línguas puderam se tornar necessárias, pois, não tendo os homens qualquer correspondência entre si, nem necessidade alguma de tê-la, não se conceberia nem a necessidade dessa invenção nem a sua possibilidade se não fora indispensável". (Eis, aliás, o mais importante princípio da filosofia da história de Rousseau: algo só se torna possível depois de ter se tornado necessário (cf. Derathé, 1995, p.177)). Por um lado, para a linguagem, recorrer ao comércio doméstico e à união familiar natural não basta, pois a família natural se dissolve rapidamente e as poucas invenções perecem com o inventor. Por outro, mesmo que supuséssemos a linguagem como necessária e possível, não podemos superar outra dificuldade: se os homens precisaram da palavra para aprender a pensar, precisaram ainda mais saber pensar para aprender a arte da palavra. Pois é, assevera Rousseau, "esse assunto espinhoso exige o afastamento de todos os preconceitos".

Em seguida, Rousseau apresenta brevemente uma possível evolução da linguagem passo a passo. A primeira língua do homem, a mais universal, é o grito da natureza. O grito permite uma comunicação, mas só ocorre nas ocasiões mais urgentes. A seguir, uma comunicação mais íntima pôde surgir, à medida que as ideias foram se estendendo, por meio de gestos e de inflexões da voz. Aos poucos, os gestos foram sendo substituídos por articulações da voz. Todavia essa substituição exige um *consentimento comum* bastante difícil

para homens cujos órgãos grosseiros careciam de exercício, e esse consentimento só é possível por um *acordo unânime* para o qual o uso da palavra já seria necessário. Assim, a palavra inicialmente deve ter tido significação muito ampla: como ignorava-se a divisão do discurso, cada palavra já tinha o sentido de uma proposição inteira, e como os homens não formulavam ideias gerais e desconheciam a distinção entre espécie e gênero, davam nomes próprios diferentes a coisas iguais. Enfim, a descrição prossegue e as dificuldades crescentes levam Rousseau a concluir que "se convenceu da impossibilidade quase demonstrada de terem podido as línguas nascer e estabelecer-se por meios puramente humanos". Daí em diante, a relação entre a teoria da linguagem e a origem da desigualdade não mais se explicita. É na outra obra que a questão reaparece.

II

No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau está menos preocupado em combater a escola dos jusnaturalistas e caracterizar o estado de natureza repetindo os procedimentos da escola. Assim, reflete diretamente a partir da natureza humana (especialmente em EOL, 1 e 2, p.375-81),[5] sem deter-se nas aporias geradas pela sociabilização do homem natural. Essa despreocupação está presente desde a primeira linha: "A fala distingue os homens dos animais, a linguagem as nações entre si". Já há nações. Nada de perfectibilidade ou liberdade para discriminar homens e animais – como ocorria no *Segundo discurso* – basta a capacidade da fala; nada de estado de guerra (introduzido pela primeira "revolução da desigualdade") nem corpo político (introduzido pelo pacto dos ricos, a segunda "revolução"), basta a linguagem para reconhecer as nações. A apresentação inicial continua: por que uma língua é a de uma nação e não de outra? Segundo Rousseau, o motivo se prende ao lugar e é anterior aos

5 As citações a seguir correspondem a esse trecho do *Ensaio sobre a origem das línguas*, exceto quando discriminadas.

costumes, pois "a palavra é a primeira instituição social" e "deve sua forma a causas naturais". Note-se então que o acaso providencial do *Segundo discurso* é aqui uma "causa natural". Para o cidadão de Genebra, isso não implica nenhuma contradição, já que a providência exprimiria justamente a possibilidade de superação de um obstáculo intransponível. Se essa possibilidade não está presente na natureza, então não se trataria de uma Providência, mas de um rompimento das leis naturais (isto é, um milagre), pois a Providência por si só seria insuficiente. Ademais, como a palavra antecede os costumes, então assevera-se a concomitância entre a instituição da palavra e da própria sociedade, isto é, da própria institucionabilidade. Mas essa é uma questão exterior presente no *Segundo discurso* que não interfere no argumento do *Ensaio*.

Assim que um homem reconhece outro como semelhante, "o desejo ou a necessidade de comunicar sentimentos e pensamentos fizeram-no buscar meios para isso". A *causa da comunicação* (essencial no *Segundo discurso*) não importa no *Ensaio*, mas os *meios* para obtê-la, procura-se a *causa da palavra*. Continua Rousseau: como "os sentidos são os únicos instrumentos pelos quais um homem pode agir sobre outro", então os meios para a comunicação "só podem provir deles, dos sentidos". Por isso, os pensamentos só podiam ser expressos por signos sensíveis. Não há aqui necessidade de raciocínio, basta o instinto. Essa observação não contraria a hipótese de Condillac, pois não pode haver reflexão sem linguagem.

Temos então o roteiro de Condillac que Rousseau acompanha: a voz, o toque e o gesto para o emissor, e a audição, o tato e a visão para o receptor. Primeiro, o toque (ou tato) é imediato, portanto, é um meio de comunicação que não pode configurar uma linguagem. Segundo, o gesto e a voz são naturais. Entretanto, observa Rousseau, os gestos dependem menos de convenção. A explicação evoca a visão, a *qualidade* da informação visual: uma maior diversidade de objetos atinge os olhos, as formas são mais variadas e expressam mais em menos tempo. Como a variação do som é menor, eles expressam menos. Aí Rousseau apresenta diversos exemplos para mostrar a correção dessa observação e de seu corolário: argumentar para os

olhos produz um efeito mais seguro do que qualquer discurso, uma imagem é mais forte do que qualquer discurso.

Alguns exemplos da história antiga, entre outros, são bastante interessantes: Diógenes passeando diante de Zenão, o eleata que criou famosos paradoxos para provar o não ser do movimento, argumentava melhor do que com palavras; Dario, ao requerer hospitalidade, recebeu um presente – uma rã, um pássaro etc. – e tais sinais indicavam melhor do que qualquer carta que ele seria mal recebido, já que uma carta, "quanto mais ameaçadora fosse, menos intimidatória seria"; Efraim vingou a morte da mulher enviando doze pedaços do corpo dela às doze tribos de Israel e com isso a tribo de Benjamin foi exterminada (*Bíblia*, Juízes, 19 a 21).[6] Bons sentimentos também podem ser inspirados: "Os profetas judeus e os legisladores gregos ofereciam ao povo objetos visíveis e falavam melhor com esses objetos do que o teriam feito com longos discursos".

Portanto, segundo Rousseau, "fala-se melhor aos olhos do que aos ouvidos; [...] vê-se que os discursos mais eloquentes têm maior número de imagens". (E, já que a querela dos bufões é pano de fundo para toda essa discussão sobre a linguagem no *Ensaio*, um elogio aos italianos: "Entre os italianos, o gesto precede o discurso, com isso fazem-se compreender melhor e com mais prazer").

A menor eficácia do discurso para comunicar tem uma contrapartida: ele comove o coração e inflama as paixões. O discurso engana mais do que a visão. A impressão sucessiva do discurso tem um efeito diferente do que a presença do objeto. Um novo exemplo confirma a hipótese: numa situação de dor, dificilmente choramos ao ver a pessoa aflita, mas ouvindo sua história nos derreteremos em lágrimas. É assim que as tragédias surtem efeito: "as infelicidades fingidas nos tocam mais que as verdadeiras [...] quem chora na tragédia não tem pena dos infelizes". Ora, o discurso é mais suscetível de fingimento do que o gesto, ele é mais convencional e por isso

6 Esse episódio é interessante porque Rousseau acrescenta que "em nossos dias o assunto se transformaria em discussões e o crime permaneceria impune" (EOL, 1, p.377).

mais artificioso, excita a imaginação, transporta *imaginariamente* sentimentos naturais e cria *novos* sentimentos imaginários. Rousseau aponta então o que conduz a imaginação: "As paixões têm seus gestos, mas têm também seus acentos. [...] Tais acentos penetram no fundo do coração e portam movimentos que nos fazem sentir o que ouvimos".

Nesse caso, já que é o discurso o que mais excita a imaginação, Rousseau supõe, hipoteticamente, a ausência da fala e por conseguinte da imaginação: "*se* só tivéssemos tido necessidades físicas, [então] teríamos podido não falar e nos entender apenas com a língua do gesto, teríamos podido estabelecer sociedades pouco diferentes do que são hoje". Esse é o caso dos animais gregários como as abelhas e formigas. Existe, portanto, uma relação entre as *necessidades artificiais adquiridas* e a *fala*, o que nos recorda mais uma vez de um aspecto do *Segundo discurso*: as necessidades artificiais tanto quanto a razão só surgem em sociedade, num *corpo moral* (motivo pelo qual Rousseau pergunta: "por que só o homem é suscetível de se tornar imbecil?", 2D, I).

Com isso, a arte de comunicar ideias depende menos de um órgão específico que outros animais não tenham, do que de uma faculdade própria ao homem (no *Segundo discurso*, a perfectibilidade). Por isso os animais falam sempre a *mesma* linguagem e só o homem possui a *língua de convenção*. Por isso o homem progride "tanto no bem quanto no mal" (EOL, 1, p.379) enquanto os animais permanecem sempre os mesmos.

Uma vez que todas as necessidades físicas dos homens poderiam ser comunicadas pelos gestos, conclui-se que as primeiras vozes não decorreram delas, das *necessidades físicas*, mas de outra fonte. Qual? Das *necessidades morais*, das preferências, das paixões. Assim, é preciso raciocinar sobre a origem das línguas de maneira completamente diferente da que fora feita até então por Condillac, por Locke e por outros: as primeiras línguas dos homens foram mais poéticas e menos racionais. Ora, o homem não começou por raciocinar, mas por sentir, e as necessidades físicas não exigem raciocínio. Se a fala não decorre de necessidades físicas, só pode decorrer de necessidades

morais, de paixões: "não foi a fome nem a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera que lhes arrancaram as primeiras vozes. Os frutos não fogem das mãos [...], mas para comover um jovem coração e repelir um agressor, a natureza dita acentos, gritos, lamentos". Em outras palavras, não se mata, mas se assusta; não se destrói, mas se domina; não se violenta, mas se conquista. A pura força física não basta, a pura natureza não basta, é preciso acrescentar algo que, nos animais, decorre apenas do gesto, mas que, no homem, incorpora com o acento também a liberdade e a moralidade.

Assim, o que existe no homem a mais em relação à linguagem natural dos animais gregários é o acento. Ora, é o acento que permite o fingimento e a inversão dos sinais. É então graças ao acento, à preferência, que se introduzem os males em sociedade. Ademais, o aspecto convencional da linguagem faz com que a linguagem se configure num domínio moral. Aquilo que a linguagem tem de convencional, que é precisamente o que possibilita o acento, é também o que a situa num plano moral.[7] A linguagem (assim como a sociedade) também é uma conquista que tem história, ao contrário da natureza.

III

Há um momento crucial na inversão do significado de algumas palavras que convém retomar: o pacto dos ricos no *Segundo discurso*. Quando cada homem sozinho deixou de produzir apenas o que era necessário para si e percebeu que poderia acumular e fazer trocas vantajosas, então surgiu a agricultura (primeira "revolução") e, segundo Rousseau, "desapareceu a igualdade e se introduziu a propriedade, [...] a escravidão e a miséria germinaram e cresceram com as colheitas" (2D, II, p.171). Com isso, os possuidores se tornaram

---

7 Reencontramos nesse ponto a análise de Pufendorf sobre a linguagem em Aristóteles, apontada por Milton Nascimento (1999, p.42-4; retomada em 2000, p.60-2): a linguagem articulada não é natural, mas segue o mesmo estatuto da ordem moral, com convenções e regras comuns e assim por diante.

ricos e os despossuídos, pobres. Aos famintos e miseráveis, não restava alternativa senão “fazer de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio”. Estabeleceu-se então um “conflito perpétuo entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante”, isto é, a propriedade causou um verdadeiro estado de guerra que corresponde ao estado de natureza hobbesiano. Esse estado era mais desvantajoso aos ricos, porque arriscavam não só a vida, mas também suas posses. A posição do rico então era a mais fraca porque ele tinha mais a perder e valia a lei do mais forte: um grupo mais forte que ele o afastava e o empobrecia. Os ricos tiveram então uma ideia genial, a inversão do direito natural que dá a terra a todos. Precisavam para isso convencer os pobres a acompanhá-los: a paz e a segurança são melhores do que a guerra e a inconstância. Ocultavam que eles, os ricos, eram os responsáveis pela guerra porque cercaram um terreno sem o apoio prévio dos outros, apoio que implicaria uma igualdade que eles queriam romper. Sua proposta foi a seguinte: “Unamo-nos para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a posse daquilo que lhe pertence; instituamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém [...], reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis e nos mantenha em concórdia eterna” (segunda “revolução”). A ideia de que um poder supremo garanta a paz precisa contar com o apoio dos pobres, que, talvez surpreendentemente, aceitaram: “Homens grosseiros e fáceis de seduzir [...] correram ao encontro de seus grilhões crendo assegurar sua liberdade, pois com razão reconheciam as vantagens do estabelecimento político”. Perceberam as vantagens da paz e as desvantagens da guerra ignorando qual a causa real do estado de guerra então vigente. Nesse momento, a justiça e o direito sofreram uma inversão de sentido propiciado pelo discurso dos ricos que apontava apenas um aspecto da questão e ocultava o outro. Levados por esse aspecto, os pobres concordaram. O rico foi bem-sucedido na sua retórica, na sua *má* retórica, pois defendia seus interesses particulares em nome do interesse comum. A paz era do interesse comum, mas a igualdade também, e esta última foi perdida em favor da outra.

A igualdade poderia ter sido mantida se alguém tivesse contraposto ao discurso dos ricos outro discurso menos parcial. Contudo, Rousseau afirma que os "mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam aproveitar-se deles", isto é, calaram-se esperando alguma vantagem. Por isso, Rousseau usa a palavra *impostor* para o primeiro que cercou um terreno propiciando em seguida o pacto dos ricos.[8] Se não fosse impostor, não cercaria um terreno, organizaria todos com um objetivo comum, seria igualitário e não parcial.

IV

No *Contrato social*, o legislador tem essa função: propor um pacto imparcial, como veremos na segunda parte. Caso o pacto proposto não seja imparcial, ele regride ao papel de impostor. Por isso suas características são divinas: "inteligência superior, que visse as paixões dos homens e não participasse delas, que conhecesse a fundo nossa natureza [...] Seriam necessários deuses para dar leis aos homens [...] o legislador é um homem extraordinário no Estado". Será então que é possível lidar com "homens grosseiros" e ao mesmo tempo defender o direito deles à igualdade? Há pelo menos duas indicações. Primeiro, o legislador deve recorrer à linguagem do povo para se fazer entender: "Os sábios que desejassem falar ao vulgo na linguagem deste em lugar da sua própria linguagem, não poderiam ser compreendidos (*les sages qui veulent parler au vulgaire leur langage au lieu du sien n'en sauraient être entendus*), pois há inúmeras espécies de ideias impossíveis de traduzir na língua do povo" (CS, II, 7, p.383). Segundo, ele deve colocar "a razão sublime que escapa ao alcance dos homens vulgares na boca dos imortais para guiar pela autoridade divina aqueles que a prudência humana não poderia abalar" (ibidem). Note então que não se trata de propor uma boa transparência em política ou de esclarecer todo o povo no

8 Logo na primeira frase da segunda parte do *Segundo discurso*.

mesmo e absoluto grau de conhecimento, como se todos tivessem meios de se tornarem deuses pelo esclarecimento ("um povo de deuses se governaria democraticamente"). Ao contrário, o legislador recorre ao fingimento, à retórica. Qual então a diferença em relação ao impostor? Ora, o impostor defende interesses particulares e o legislador defende o interesse comum. O primeiro usa uma "má" retórica porque ignora a justiça natural, o segundo usa uma "boa" retórica porque procura resgatar a verdadeira justiça.

Já que ambos se autodenominam defensores do bem comum, resta apontar meios para discriminar quem é o legislador e quem é o impostor. O critério é a maior ou menor adequação das leis à vontade geral, que caracteriza o funcionamento de todo e qualquer corpo moral e político, que exprime a condição pela qual a sociabilidade é possível (anacronicamente, diríamos a condição de possibilidade da sociabilidade). O grau de obscurecimento da vontade geral funciona como escala de medida de maior ou menor *legitimidade* – conceito que, a meu ver, foi criado por Rousseau (até então legitimidade era o que estava de acordo com a lei, fosse a lei justa ou não; Rousseau, no *Contrato social*, passou a considerar legítimo apenas o que está de acordo com a lei justa, o que nos permite em falar de lei ilegítima –, como aliás veremos no Capítulo 4 da segunda parte).

Pois bem, se a linguagem não contivesse a possibilidade de fingimento, nem o impostor nem o legislador poderiam explorá-lo [o fingimento]. Todavia, se a linguagem tivesse a possibilidade do não fingimento, isto é, se a linguagem pudesse estabelecer uma comunicação transparente e perfeita, então o legislador não precisaria de uma boa retórica, bastaria recorrer a essa linguagem da transparência. Ora, a linguagem natural dos animais gregários não autoriza nenhum fingimento, não é discursiva e por isso não dispõe do acento. Já a linguagem artificial dos homens não pode evitar o erro e o fingimento.

V

Resta agora retornar ao *Ensaio sobre a origem das línguas* e verificar se reencontramos essa hipótese no que se refere ao pensamento político de Rousseau. O último capítulo (ou seção, já que a obra não foi dividida em capítulos por Rousseau, mas pelos estudiosos) relaciona as línguas com os governos. Em primeiro lugar, a rejeição da arbitrariedade no progresso das línguas recuperando a anterioridade do necessário em relação ao possível, isto é, algo só é arbitrário, fortuito e casual se for possível e algo só é possível se for necessário: "As línguas formam-se naturalmente segundo as necessidades dos homens; transformam-se e alteram-se segundo as transformações dessas mesmas necessidades". Essa observação preliminar é importante para apresentar duas situações históricas distintas: numa o poder está dividido, na outra o poder está concentrado.[9]

Façamos uma analogia com o pacto dos ricos. Havia o estado de guerra e os ricos apresentaram um discurso convincente para trazer os pobres para seu lado e instituir um poder supremo que garantisse a paz; mais tarde, esse poder supremo não apenas garante a paz

9 Pois bem, de um lado, se a linguagem não contivesse a possibilidade de fingimento, a desigualdade não se implantaria. De outro lado, contudo, se linguagem pudesse garantir a ausência de desvios na mediação comunicante, isto é, se a linguagem pudesse estabelecer uma comunicação transparente e perfeita, então a desigualdade também não se implantaria, pois bastaria recorrer a essa linguagem perfeita. Ora, a linguagem natural dos animais gregários não autoriza nenhum fingimento, não é discursiva e por isso não dispõe do acento. A linguagem artificial dos homens, por outro lado, não pode evitar o fingimento nem a ilusão nem alguma forma de desvio. Mesmo em matemática ocorre paralogismo, o homem involuntariamente se equivoca e erra. A linguagem matemática e o raciocínio *more geometrico*, sendo humanos, são artificiais e não naturais. Sua convencionalidade possibilita o engano e o abuso, quando aplicado a quantidades morais (cf. Masters (1976, p.288); cf. CS, III, 1: "*les rapports dont je parle ne se mesurent pas seulement par le nombre des hommes, mais en général par la quantité d'action, laquelle se combine par des multitudes de causes [...]; la précision géométrique n'a point lieu dans les quantités morales*"). Com isso, as críticas de Rousseau ao método *more geometrico* de Descartes, Hobbes e Espinosa adquirem um interesse complementar inesperado, mais contundente. Por enquanto, apenas sublinhamos que os recursos linguísticos também são históricos.

como, em nome da lei instituída, coage os pobres em sua pobreza. Num primeiro momento, os pobres disseram "aceito"; no segundo momento, só restava calar-se. Antes, o discurso convincente foi necessário, depois bastou chamar a polícia. Essa mudança, todavia, não foi um passe de mágica hipotético, mas caracteriza os caminhos e descaminhos da história.

No âmbito do *Ensaio*, Rousseau não se refere ao pacto dos ricos, mas ao grau de participação no poder: "Nos tempos antigos, em que a persuasão servia de força pública, a eloquência era necessária. De que serviria ela hoje, quando a força pública substitui a persuasão? Não se precisa de artifício nem de figuras de estilo para dizer 'esta é a minha vontade'" (EOL, 20, p.428). Não são mais necessários discursos nem retórica, basta a força. Quando a palavra em público tem poder, a força não é possível; mas se a palavra pública é exclusivamente a palavra do governante, ele usa sua força e não há discussão nem retórica. A retórica foi importante para concentrar o poder, depois ela não é mais necessária, torna-se inútil, converte-se numa nova retórica de exclusão que sustenta a servidão voluntária e a mobilização da força.[10]

Mais adiante, Rousseau diz o seguinte: "As sociedades adquiriram sua última forma: nela só se transforma algo com artilharia ou moedas; e como nada mais se tem a dizer ao povo senão '*dai dinheiro*', dizemo-lo com cartazes nas esquinas ou com soldados dentro das casas". Notável, no auge do Antigo Regime e da nobreza no poder, Rousseau deslinda os limites de toda a política moderna e... contemporânea, isto é, de toda política que dá força ao dinheiro e às armas apenas para tirar poder da discussão, da retórica, do público – numa palavra, de toda política que defende o interesse particular de quem

10 A linguagem artificial depende do "acento", assim como o corpo moral depende de vontade, a vontade geral. Note que essa condição linguística da desigualdade moral antecede as "revoluções da desigualdade". Por isso, a recuperação da igualdade política exige a explicitação linguística dos interesses em jogo. Não é a força física que resolve o conflito, mas a força retórica – caso contrário o conflito permanece, ainda que latente.

tem a força do dinheiro e das armas contra o verdadeiro poder do interesse público sem o qual não existe força comum.

A concepção que Rousseau tem de linguagem nos permite contrapor o poder da retórica com a força do dinheiro e das armas. Se a história é a história das condições do poder, então a história é a história dos usos e abusos da retórica que sustenta o poder. A luta política talvez seja *exclusivamente* retórica e com isso a força seria apenas um complemento *posterior*, pois toda demonstração de força valeria apenas por seu *efeito* retórico de aumento, manutenção ou perda de poder.[11]

11 Note que as condições materiais interferem no grau de força, mas continuam dependendo de retórica (por isso, em termos marxistas, a luta de classes sempre é acompanhada de ideologia). Em termos rousseauístas, no *Discurso sobre a desigualdade*, a desigualdade política começa com a propriedade e se agrava com o pacto dos ricos, ambos provenientes de alguma forma de ludíbrio: 1 - "O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer 'isto é meu' e *encontrou pessoas suficientemente simples* para acreditá-lo" (2D, II, p.164, grifo meu). 2 - "[O rico] inventou *razões especiosas* para que aceitassem seu objetivo: 'Unamo-nos para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence [...]'. Fora preciso muito menos do que o equivalente desse discurso para arrastar *homens grosseiros, fáceis de seduzir*. [...] Todos reconheceram as *vantagens* de um estabelecimento político. [...] Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico" (ibidem, p.177).

Parte II
Política e linguagem

Introdução

> *O que se opõe aqui ao império da razão não é a genialidade da subjetividade ou da imaginação. Aqui também, como na crítica da gramática no* Essai sur l'origine des langues*, é ainda a multiplicidade das humanidades locais que desarticula a ilusão monista do racionalismo.*
>
> Bento Prado Jr. (1988, p.60),
> "Romance, moral e política no Século das Luzes: o caso de Rousseau"

Em *Entre o direito e a história* (Monteagudo, 2007), abordei o conceito do legislador no *Contrato social* e cheguei basicamente a duas constatações: 1) o legislador não equivale ao soberano do contrato hobbesiano porque o fundamento do contrato não é a razão natural em busca da paz, mas a vontade geral como garantia da liberdade; 2) há duas figuras do legislador no *Contrato*: a primeira, uma figura conceitual pela qual o legislador é o próprio povo soberano no momento de declarar a lei ("*Le Peuple soumis aux lois en doit être l'auteur; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société*", CS, II, 6, p.380), e a segunda, uma figura histórica pela qual há indicações que discriminam o legislador historicamente

malsucedido (o “impostor” do *Segundo discurso*, o “tirano” no capítulo 10 do livro II do *Contrato*) daquele bem-sucedido (Moisés, Numa, Licurgo, Calvino, entre outros). Essas indicações são, entre outras, o senso de oportunidade no momento da ação, a longevidade da liberdade pública instituída e o aumento populacional como resultados da ação.

Uma questão intrigante são as reflexões de Rousseau sobre a linguagem do legislador. Primeiro, a necessidade do legislador surge de uma questão de certa forma linguística: “A vontade geral está sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como devem parecer-lhe” (CS, II, 6). Em seguida, diz que a função legisladora é “superior”, pois “aquele que governa os homens não deve governar as leis [e] aquele que governa as leis não deve governar os homens”. Depois, a constatação de que a linguagem do vulgo é incompatível com a do sábio (“há inúmeras espécies de leis impossíveis de traduzir-se na linguagem do povo”), que para fazer-se entender precisa conhecer a linguagem do vulgo e utilizar-se dela para se comunicar. Com isso, “o legislador não pode empregar nem a força nem o raciocínio, então recorre necessariamente a uma autoridade de outra ordem para conduzir sem violência e persuadir sem convencer” (CS, II, 7). Assim, a “razão sublime” do Estado é “aquela cujas decisões o legislador põe na boca dos imortais para guiar pela autoridade divina os que a prudência humana não poderia abalar”. A garantia de que não haverá abuso é oferecida pelo próprio legislador: “A grande alma do legislador é o verdadeiro milagre que deverá autenticar sua missão”. Se por ventura alguém se disser profeta e milagroso, ou abençoado, ou redentor, e os ingênuos acreditarem, “sua estranha obra logo perecerá consigo”. Ora, o problema para a teoria política é que nada antes do desaparecimento deste mau legislador o impediria de perpetrar desgraças. É o futuro que permite reconhecer a “grande alma”. Nesse caso, como entender a permanência do duradouro “pacto dos ricos”? Como entender a inevitável continuidade da decadência na história humana rigorosamente apresentada no *Discurso sobre a desigualdade*? As “estranhas

obras" parecem historicamente mais prováveis e retoricamente mais eficazes do que a "razão sublime".

Um problema que temos de abordar, portanto, é a dificuldade para reconhecer historicamente o bom legislador. Essa falta se dá por uma limitação na linguagem: 1 –Não é o direito natural que adquire uma forma de expressão adequada cuja força provenha de si mesma, mas o direito convencional inventado pelo legislador que precisa de poder retórico suficiente para "persuadir sem convencer". A "profissão de fé civil" (em CS, IV, 8) inclui a "crença na divindade" e na "vida futura", sem a qual os cidadãos se tornam "incapazes de amar sinceramente a lei e a justiça"; contudo os cinco dogmas da religião civil podem ser encarados como fonte insubstituível para a retórica do legislador, e não como garantia à obra legislativa. 2 – Não há sinais de Deus para assegurar a boa obra legislativa, ou um sacramento religioso para a obra civil, mas a atribuição à "boca dos imortais" para defender a lei instituída. O direito natural tem força natural, como atesta o "grito de dor ou de prazer" (cf. *Ensaio sobre a origem das línguas*, 2), mas o "direito restabelecido pela razão sob outros fundamentos" (2D, prefácio) perdeu sua força natural quando ganhou poder civil adequado aos corpos por sua vez instituídos pelo legislador por meio de subterfúgios retóricos.

Se há o direito natural, se há o direito político e a vontade geral, por que a retórica é indispensável? Quais seus limites? Por que a razão por si só não é suficiente? É isso que trato de pesquisar neste livro.

1
Direito natural e contrato

A oposição entre natureza e cultura, sobre a qual insistimos antigamente, parece-nos hoje oferecer um valor sobretudo metodológico.

Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem*

No *Contrato social*, o meio pelo qual a história passa a interagir com os princípios estabelecidos é a lei. Até o capítulo que trata da lei, Rousseau faz uma apresentação rigorosamente sistemática dos princípios da política, ou como se diria no século XVIII, da natureza da política.[1] O procedimento do autor na apresentação dos princípios foi até esse ponto universal e necessário, tomando a natureza como ideia reguladora.[2] Daí em diante os problemas históricos e

1 Michel Launay (1964, p.354) mostra a especificidade teórica e sistemática do *Contrato social* em relação a outras obras: "*Rousseau, dans les lettres qu'il adresse à son éditeur* (C.G., VII, 53, 121, 147, 172-3, 189), *précise à plusieurs reprises que son livre 'n'est que pour les savants', 'à cause de la matière ingrate e propre à peu de lecteurs'. C'est une première nouveauté du Traité du droit politique par rapport aux œuvres antérieures*".

2 Salinas Fortes (1997, p.97) afirma o seguinte: "Mas o que é afinal a 'Natureza'? Ora, é bem provável tratar-se de uma simples ideia reguladora – como a ideia de Deus, em Kant – que orienta nossas observações, mas à qual não somos

contingenciais terão pouco a pouco atenção privilegiada – momento no qual a retórica passa a ter uma função especial.

Os aspectos fundamentais da crítica de Rousseau à Escola do Direito Natural conduzida no *Discurso sobre a origem da desigualdade* que são necessários para a apresentação sistemática dos princípios do direito político estão todos presentes no *Contrato social*. Na primeira obra, a decadência histórica é certa e inevitável e suas causas são rigorosamente indicadas: surgimento e progresso de paixões artificiais como o amor-próprio e o orgulho, a partir do momento em que o homem troca o estado de natureza pelo estado civil; surgimento e progresso da desigualdade política por meio de três revoluções sucessivas, a que institui a propriedade e a divisão do trabalho, a que cria o poder legítimo e a que o transforma em poder arbitrário. No *Contrato*, por outro lado, a decadência permanece presente e inevitável, mas não é uniforme em todos os povos e em todos os tempos. Há circunstâncias extraordinárias pelas quais povos excepcionais podem se tornar livres e assim permanecerem por muito tempo, embora jamais por toda a eternidade. Contudo, decorre dos princípios estabelecidos que todo povo livre tem o dever de conservar a liberdade tanto quanto possível, e que todo povo tem o dever de recuperar a liberdade sempre que possível. Por sua vez, o povo que nunca foi livre não é um verdadeiro povo. Dessa forma, a vida humana tem um valor universal *a priori*, a liberdade, em função do qual tudo deve ser compreendido.[3] Por isso, o *Contrato social* é um livro ameaçador para os espíritos antidemocráticos: "*Attention! La lecture de ce livre peut entraîner des effets dangereux !*".[4]

---

capazes, dada nossa finitude, de atribuir um conteúdo efetivo. Construída a partir da ideia do Perfeito, ela é o princípio, o modelo, o paradigma de que nos servimos. [...] Se Rousseau toma a palavra é para tornar novamente audível a tímida voz da Natureza, abafada pelo barulho ensurdecedor de tantos discursos". Ora, o problema é que o homem só consegue abafar a "voz da natureza" com os "discursos" porque é livre – esse é o paradoxo explorado por Salinas em sua obra.

3 Esse percurso é bem apresentado por Maurice Halbwachs (1943, p.43-50).

4 Título de artigo introdutório ao *Contrato* num livro didático francês (Sénik, 1994, p.26-36). Não é nosso objeto a história da recepção da obra política de Rousseau e do *Contrato* em particular, da extraordinária força teórica e retórica

O que pretendo neste e nos próximos capítulos é mostrar como a retórica entra na engrenagem dos princípios e que implicações isso pode ter no pensamento filosófico.[5]

Quando pensamos em retórica numa obra de Rousseau, sem dúvida um dos maiores escritores em língua francesa que se conhece, imaginamos tratar do uso que o escritor faz das regras e das figuras de retórica ao escrever.[6] Atentos ao conselho de Kant para os leitores de Rousseau,[7] precisaremos eventualmente fazer este trabalho de análise literária para acompanharmos o argumento do autor. Entretanto, nossa atenção maior está voltada para outro aspecto, a saber, o uso da função retórica sempre que há um vácuo ou uma lacuna de certeza (racional ou lógica) ou de autoridade (moral ou política). A

---

de seu pensamento, muito bem tratada em Nascimento (1989), Barny (1986), Robisco (1998) e Tatin-Gourier (1989). Quanto à relação com outros pensadores da posteridade, ver Groethuysen (1949) e Baker (1993).

5 Devo a ousadia dessa perspectiva a uma porta aberta por Bento Prado Jr. (1998, p.30): "A originalidade de Rousseau não estaria, justamente, em descobrir, antes de muitos outros, este laço interno entre linguagem e violência? A descoberta de um perigo intrínseco ao exercício da linguagem (e não mais a inconsciência de uma lacuna, o recalque de uma contradição), a articulação não contraditória, explicitamente visada e conceitualmente dominada entre a inocência e o perigo, entre força e linguagem, pode assim fornecer o fio condutor de uma nova leitura de Rousseau". E, após mostrar que a noção de representação em Rousseau não toma o paradigma pictórico, mas sim o paradigma musical, Bento afirma já na conclusão de seu ensaio: "Justiça e verdade são duas palavras sinônimas, indiferentemente intercambiáveis. [...] É como se a ideia de verdade não fosse mais pensada sob o modo da adequação, mas segundo o modo do *contrato* ou da *dívida*" (ibidem, p.90 e p.92). Ora, o problema é compreender por que a justiça não se impõe por si em sociedade.

6 Por exemplo, Launay (1964, p.369-73) aponta algumas figuras de retórica preferidas por Rousseau, como paradoxo, ironia, aliteração, litote e elipse, mas como se nota pela primeira parte de nosso livro, não pretendemos discuti-las. De fato, uma longa e erudita exposição da noção de paradoxo (Crogiez, 1997), a origem do termo, o uso no século XVIII e na obra de Rousseau não conduziram por si só à teoria linguística de Rousseau e a nenhuma das ideias defendidas por Bento Prado Jr., o que nos leva a concluir que se trata de um problema de outra ordem.

7 Kant (cf. *loc. cit*. Cassirer, 1991, p.36) afirma o seguinte: "Eu preciso ler Rousseau até que a beleza de sua expressão não me distraia mais; somente então posso encará-lo com minha razão".

distinção entre direitos e deveres naturais se impõe, bem como seus corolários.[8] Sempre que a natureza não é suficientemente clara sobre seus propósitos e suscita dúvidas, a retórica emerge e a persuasão substitui a lógica. Precisamos por isso verificar como se relacionam o direito natural e a retórica, para compreendermos por que o direito político não é apenas um instrumento particular na luta política, mas ao contrário é fundamentalmente o que constitui a política enquanto tal.[9]

No *Contrato social*, o direito natural está presente em diversos argumentos, por isso as principais observações do *Discurso sobre a desigualdade* reaparecem. A própria ideia de princípios do direito político implica as críticas de Rousseau ao direito natural. Para o cidadão de Genebra, os direitos naturais do homem não abrigam a sociabilidade, então tudo o que decorre diretamente da sociabilidade não é natural: "Do concurso e da combinação que nosso espírito [é] capaz de fazer desses dois princípios [amor de si e piedade natural], sem que seja necessário imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza" (2D, prefácio, p.25-6). Ora, as *novas* regras do direito natural que a razão restabelece com outros fundamentos são precisamente o direito político. Dessa forma, a natureza humana é "sufocada", e o homem, "desnaturado". Esse novo homem adquire ao se sociabilizar novas características para as quais o direito natural não é mais suficiente. É preciso fundar novas bases para o direito e esse é o objetivo do contrato social.

---

8 Note que tanto para Hobbes quanto para Espinosa, a maneira como os direitos naturais são conhecidos não é problema, mas a maneira como a política se lhes contrapõe (cf. Chauí, 1980). Rousseau, pelo contrário, considera que a política refunda os direitos naturais pelo contrato social, motivo pelo qual a linguagem se torna fundamental.

9 Os princípios do direito político se configurariam como as balizas do jogo político, dentro das quais ocorre a história e a luta política e pelas quais se constitui a linguagem. Por isso são interessantes as reflexões de Rousseau sobre os papéis do político, do escritor político e do publicista (cf. Launay, 1964, 1989; Nascimento, 1997).

Se o *Discurso sobre a desigualdade* faz uma descrição hipotética do estado de natureza para corrigir as definições do direito natural, o *Contrato social* faz uma exposição abstrata dos princípios do direito político para examinar a possibilidade de uma ordem social legítima.

As novas regras do direito natural se tornam necessárias com o surgimento da sociabilidade, que no *Contrato social* é designada como ordem social, pois, se há uma ordem na sociedade e se essa ordem não é natural, então é preciso buscar-lhe um novo fundamento. Há regras que não são naturais, portanto, só podem ser convencionais (CS, I, 1). Isso não significa, contudo, que, segundo Rousseau, podemos esquecer o direito natural,[10] pois a lei natural é imperativa, não pode ser ignorada ou desrespeitada impunemente, e o mesmo não acontece com as leis convencionais. A causa é simples: a natureza tem um poder irrestrito sobre seus bens que a convenção não consegue ter sobre os seus. Eis então o paradoxo que caracteriza toda a reflexão do direito político (cf. Hochart, 1967):[11] se a convenção tivesse sobre seus membros o mesmo poder que a natureza tem sobre seus bens, então a sociabilidade seria natural e o direito político seria o direito natural. Assim, o direito político que toma o direito natural como modelo é algo que nunca pode ser realizado na ordem social. Em outras palavras, a ordem natural e a ordem social interagem, mas se excluem mutuamente, pois uma é imutável e a outra é convencional, depende de liberdade e de acordo. Porém, se há uma ordem social, há um poder que a sustenta. Entretanto, como a ordem social é de origem convencional, o poder que surge com a convenção não é absoluto nem imediato, ao contrário do que acontece com a natureza. Todo o problema da ordem social se resume a

10 Como afirmam Charles Vaughan (1962, I, p.449) e Leo Strauss (1986, p.242). Veremos que o direito natural condiciona o direito político. Após Robert Derathé (1995, p.151-71) e Franz Haymann (citado por Derathé, 1995, e por S. Goyard-Fabre, 1999), pouco se avançou a esse respeito, como se nota em comentários recentes de Jean-Pierre Marcos (1995, p.164-6), Simone Goyard--Fabre (2001, p.52-4) e Jean Terrel (2001, p.338 ss.).

11 "Considerando humanamente as coisas, as leis da justiça, dada a falta de sanção natural, tornam-se vãs para os homens" (CS, II, 6).

este: como se funda, como se sustenta e como se exercita o poder que emana da convenção.[12]

A primeira linha do *Contrato* já diz tudo sobre o objeto do livro: "Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser" (CS, I, 1, p.351). Primeiro, trata-se de examinar uma possibilidade, algo que pode ou não ser possível na ordem civil, a saber, a existência de uma regra de administração legítima e segura. É certo que a ordem civil tem regras, posto que não é desordenada, contudo tais regras podem ou não ser administráveis, isto é, podem ou não precisar de um governo que cumpra a função administrativa. Ou melhor, supondo que toda ordem civil tenha uma regra de administração,[13] um governo, convém indagar se algum pode ser legítimo e seguro. Seguro porque não pode causar dúvidas e legítimo porque deve estar baseado na lei. Essa possibilidade será examinada pelo que os homens são. Sabemos que a natureza humana exclui a sociabilidade, mas inclui o amor de si (conservação do indivíduo) e a piedade natural (conservação da espécie), bem como a liberdade, sem a qual a natureza não seria "desobedecida", e a perfectibilidade, graças à qual o homem desenvolve algumas faculdades específicas, como a consciência, a linguagem e a razão. A natureza humana está dessa forma diretamente relacionada com o direito natural fora da sociedade e com o direito político dentro da ordem civil. Conclui-se que pode haver "regras de administração" que não

---

12 "O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade" (CS, II, 1). A vontade daquele que recebe o poder não é idêntica à daquele que o transmite. Ademais: "Há uma justiça universal emanada somente da razão; tal justiça deve ser recíproca para ser admitida entre nós" (CS, II, 6). Poder e vontade, justiça e razão – as mediações da reciprocidade criam um estatuto para o homem social.

13 Por um lado, para que haja administração, supõe-se um governo que administre. Se o governo ainda não foi instituído, podemos imaginá-lo democraticamente compartilhado por todo o povo sem que o argumento seja invalidado. Por outro lado, se pensarmos por exemplo na recusa da concentração de poder descrita por Pierre Clastres (1988) em *A sociedade contra o Estado*, a ideia de administração fica inócua, mas a ideia de legitimidade permanece intacta.

sejam nem "legítimas" nem "seguras" em sociedade, embora só possa haver sociedade se houver direito político, já que não existe entre os homens sociedade que se paute exclusivamente pelo direito natural. Assim, a possibilidade de regras legítimas e seguras será examinada, de um lado, pelo que os homens são; de outro, pelo que as leis podem ser. As leis da ordem civil não podem ser naturais, não podem ser absolutas e imediatas. É preciso então considerá-las em sua relatividade e em suas mediações no exame da possibilidade de que sejam legítimas e seguras. Por outro lado, quem administra é quem governa,[14] então uma regra legítima e segura de governo exprime a ideia de um governo que administra conforme a lei, sem deixar nada obscuro ou sujeito a dúvidas. Para isso, é preciso que o povo disponha de todos os meios para compreender a lei e acompanhar as ações do governo. Nesse sentido, a transparência do governo não implica ausência de mediações (o que só é possível na natureza e fora da convenção), mas a oferta de meios adequados que mantenham disponível toda informação concernente ao assunto em questão. Assim, se o governo é legítimo, obedece a lei, e se é seguro, é transparente. Dessa forma, invertendo o caminho da indagação, Rousseau procura a possibilidade de que haja mediações entre o direito político e o governo de modo a fazer com que o governo siga a lei (ou obedeça a vontade do povo) e seja transparente (de acordo com a consciência do povo). Com isso, a fonte do poder seria a lei e a educação, a capacidade de compreender a lei e tudo o que a ela concerne. A obediência seria tão consciente que a desobediência jamais ocorreria e a convenção seria "tão perfeita quanto pode ser".[15]

O governo então é um dos problemas centrais do direito político. O que torna necessário o governo na ordem civil foi analisado no

---

14 Cf. verbete "Economia política" da *Encyclopédie*, que contém uma importante análise das funções administrativas do governo: "*la première règle de l'économie publique est que l'administration soit conforme aux lois*" (EcPol, p.250).

15 Cf. CS, I, 6. De carta maneira, a primeira frase do livro já contém todo o circuito que exprime o paradoxo da liberdade humana, que faz do direito político um simulacro do direito natural.

Discurso sobre a desigualdade;[16] já os princípios do direito político examinam a possibilidade de um governo legítimo ter fundamento na ordem natural, pois, se a ordem civil não é natural, como afirmou acertadamente Hobbes, e se o governo legítimo não é arbitrário, como asseverou corretamente Locke, então é preciso verificar como interagem a ordem natural e a ordem civil, como bem mostrou Montesquieu sem no entanto explicitar-lhe os princípios. Retornemos a este ponto inicial: como o direito natural permanece sob novos fundamentos configurado como direito político.

Na construção do direito político, há basicamente três perspectivas do direito natural que são retomadas por Rousseau para serem combatidas: Aristóteles e a escravidão natural; os argumentos dos "fautores do despotismo" Grotius e Hobbes; a lei da maioria em Locke. A refutação (dialética em sentido aristotélico) desses três pilares permite a Rousseau situar a ordem natural em relação à ordem moral que se pretende estabelecer e em função da qual a ordem política se institui.

No livro I da *Política* (1252 a21-b13), Aristóteles afirma que os dois elementos mais simples de uma polis, as duas formas mais simples de sociabilidade são a que visa à conservação da espécie e a que visa à conservação da comunidade. A primeira é a relação conjugal do homem com a mulher e a segunda é a relação de comando entre o senhor e o escravo. O homem foi preparado pela natureza para viver

---

16 Quando interpretamos cada vírgula dos escritos de Rousseau em defesa da unidade (filosófica ou sistemática) de seu pensamento, sempre nos surpreendemos com alguma contradição interna. Uma das mais famosas é a seguinte: "O homem nasce livre e por toda a parte se encontra a ferros. O que se crê senhor dos demais não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão" (CS, I, 1). Como a mudança da liberdade em escravidão foi descrita no *Discurso sobre a desigualdade*, então Rousseau não ignora o que diz ignorar. Trata-se de retórica? A meu ver, trata-se não de contradição, mas de uma questão vocabular: já que o homem é escravo da lei, é preciso saber quando a lei o torna livre e quando ela o mantém escravo. Nesse caso, a mudança não é histórica, não são as três "revoluções da desigualdade" do *Discurso* (2D, II, p.187), mas, ao contrário, uma nova concepção de justiça está sendo introduzida: a separação semântica entre os conceitos de legalidade e de legitimidade, como veremos no Capítulo 3.

em sociedade e, como cada um precisa realizar a própria natureza da melhor forma possível, cabe ao senhor ser um bom senhor e ao escravo ser um bom escravo. No entanto, Aristóteles não considera a organização familiar como modelo para a organização política, pois na primeira só um manda, o chefe da família, enquanto na outra, no seu mais alto grau de realização, o poder é compartilhado entre os que estão naturalmente voltados para ele, entre os seres superiores que têm capacidade de comando ou liderança independentemente do número de pessoas que detenham a decisão final (regime despótico e regime político).[17] De certa forma, Rousseau faz uma correção a Aristóteles mantendo o respeito por sua autoridade. Ambos estão de acordo quanto à família, pois a qualidade do poder exercido pelo pai e pelo governante é diferente. Quanto à escravidão natural, a observação é precisa: "Aristóteles tinha razão, mas tomava o efeito pela causa" (CS, I, 2, p.353). Segundo Rousseau, a escravidão é um efeito perverso da sociabilidade e não tem causa natural: "Se há escravos por natureza é porque houve escravos contra natureza". "O homem nascido na escravidão nasce para a escravidão". O homem pode então ser educado para ser escravo e isso não tem nada de natural. "A força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou". Forçados a obedecer, habituaram-se, seus filhos foram educados dessa maneira e a covardia perpetuou essa condição. Esse argumento é idêntico ao de La Boétie, cuja obra Rousseau provavelmente não conhecia.[18] A

17 Cf. F. Wolff (1991, p.87-91). Segundo Wolff, o que discrimina o regime político e o regime despótico não é a pergunta "quem ou quantos governam?", mas a pergunta "em vista de que ou de quem se governa?". De algum modo, a leitura que Wolff faz de Aristóteles é rousseauísta, porque procura situar o pensamento de Aristóteles em seu contexto histórico-cultural, isto é, salienta as reflexões presentes na obra e afasta os preconceitos (ibidem, p.79-81). Na *Carta a d'Alembert*, por exemplo, Rousseau afirma: "*Quand on veut honorer les gens, il faut que ce soit à leur manière, et non pas à la nôtre, de peur qu'ils ne s'offensent avec raison des louanges nuisibles, qui, pour être données à bonne intention, n'en blessent pas moins l'état, l'intérêt, les opinions, ou les préjugés de ceux qui en sont l'objet*" (CdAl, p.9).

18 Embora La Boétie seja comentado por Montaigne nos *Ensaios*, I, 28, "Da amizade", sua obra mais conhecida hoje, o *Discurso sobre a servidão voluntária*, só foi abertamente discutida no início do século XX por Pierre Mesnard (1936).

escravidão foi (e é) um tema muito discutido em filosofia e concerne também o conceito de (estado de) guerra e a noção de "guerra justa". É interessante notar que Aristóteles define a guerra justa como a guerra bem justificada (1255 a16-b5), isto é, a justiça é aquela justificada pelo vencedor. Se o vencedor não dispõe das qualidades necessárias para justificar a guerra (se não conhece Filosofia, donde a superioridade dos gregos sobre os bárbaros), então a guerra se torna injusta. Ora, esse "poder de justificação" não está ausente nas preocupações políticas de Rousseau. Todavia, antes de discutir as questões que envolvem a guerra, convém verificarmos três aspectos já indicados: a família, a lei do mais forte e o caráter natural da liberdade humana.

Grotius é considerado o pai do direito natural moderno e sua obra foi muito admirada e discutida desde a publicação de *Direito da guerra e da paz*[19] em 1625. Grotius pretende justificar a Monarquia absoluta a partir do direito natural e não mais pela origem divina

---

O manuscrito original está perdido e ocorreram publicações adulteradas nos séculos XVI e XIX (inclusive numa coletânea de libelos compilados em Genebra em 1577, cf. Laymert Garcia dos Santos (1982, p.7)). A comparação é pertinente porque ilustra dois aspectos da obra de Rousseau. Um é a ideia de que a escravidão é fruto de educação assim como o seria a liberdade. Outro é o fim da liberdade com a queda da República Romana, segundo La Boétie (1982, p.25): "Bruto, Cássio e Casco [os assassinos de Júlio César], quando empreenderam a libertação de Roma, ou melhor, de todo o mundo, não quiseram que Cícero [...] tomasse parte". Rousseau concorda que o lugar da liberdade é o Senado e o instrumento da liberdade é a retórica (antiga), mas não concorda que a liberdade desapareceu, pois há repúblicas modernas e livres como Genebra, Veneza e Holanda. Talvez o pensamento de Rousseau não permita a oposição entre liberdade antiga e liberdade moderna, mas sim entre retórica antiga e retórica moderna (ao contrário de uma tradição iniciada por Benjamin Constant (1985)). A meu ver, é isso o que a convergência de La Boétie e Rousseau permite apontar (e o ensaio de Bento Prado Jr. (1998) permite concluir).

19 Derathé (1995, p.72) considera que Grotius fez uma interessante crítica à noção de história com a finalidade de separar o direito natural dos interesses contingenciais da Igreja romana. Nesse caso, Rousseau estaria sendo injusto com o autor holandês. Isso nos permitirá concluir, mais tarde, que o direito político condiciona a história e a interpretação dos fatos, e por isso não pode ser confundido com problemas contingenciais.

do poder real. Por isso, sua concepção de história é bastante crítica, considera que o uso feito pelo papado das alegorias religiosas das Sagradas Escrituras não é adequado nem suficiente para justificar seu poder. No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau é obrigado a "afastar todos os fatos", pois a história disponível, a descrição dos fatos, são na verdade cantos de louvor aos monarcas.[20] Todavia o monarca é, segundo Grotius, de uma natureza superior em relação ao súdito, que lhe deve obediência, o que a "reta razão" pode facilmente reconhecer; os que mandam sempre valem mais do que os que obedecem: o general e seu exército, o piloto de um navio e seus marinheiros, o pastor e suas ovelhas e, enfim, o rei e seus súditos. Ora, isso é precisamente o que o cidadão de Genebra não admite. Os abusos que a história conta não podem ser qualificados como justos ou explicados pelo direito; ao contrário, é preciso reestabelecer o direito para mostrar o abuso. Dessa forma, Rousseau questiona os dois princípios que Grotius toma como base para seu raciocínio: a história e a reta razão.

O método de Hobbes, segundo Rousseau, é semelhante, ao atribuir à razão um conhecimento que ela não pode ter, fazendo com que os fatos históricos se tornem naturais e reconhecíveis pela razão. Para Rousseau, se o "fato" e a reta razão tinham levado a conclusões absurdas, então esses instrumentos não são adequados para pensar a moral e a política. Rousseau então junta-se a Locke e a Pufendorf no coro dos críticos da razão cartesiana, e ainda incorpora – à sua maneira – a doutrina de Calvino presente na doutrina dos teóricos genebrinos, notadamente Burlamaqui.[21]

20 Cf. nota de Rousseau em Pens.n.24, p.24.

21 A situação política de Genebra durante a infância de Rousseau (situação esta que, aliás, causou a fuga de seu pai) e a importância das discussões teóricas nas disputas políticas dos países reformados são descritas por Michel Launay (1989, especialmente p.13-66) em *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*. Já Derathé não considera relevante a presença das ideias de Burlamaqui, segundo ele apenas um compilador de Locke, Grotius e Pufendorf. Uma breve polêmica com a história do rousseauísmo na primeira metade do século XX basta para afastar Rousseau do teórico genebrino (cf. Derathé, 1995, p.84-9). O que nos

Basicamente, a razão e a história são frutos da educação e da vontade, são, portanto, estes os princípios que devem nortear o estudo da moral e da política. Assim, a razão não é expressão do direito natural como afirmam os racionalistas, mas sim do direito político, o que equivale a dizer que a razão não é totalmente natural, mas sim histórica, ou melhor, perfectível e condicionada pela natureza.[22] A razão é resultado de um processo de formação, seu desenvolvimento corresponde ao estágio histórico da sociedade e às condições de educação do indivíduo.[23]

Para Rousseau, o direito natural é fruto do amor de si e da piedade natural; o direito político é fruto da liberdade e da perfectibilidade que só se tornam ativos em sociedade. A liberdade é a condição do direito (moral e político) e a perfectibilidade é a condição das faculdades humanas como a consciência, a linguagem e a razão.[24]

---

interessa aqui é somente mostrar que o fato de Rousseau não ser francês dava-lhe um palanque especial para apresentar suas ideias.

22 Voltaremos a esta questão mais tarde. Nosso objetivo aqui é mostrar por que a linguagem e a retórica são constitutivas da moral e da política sem que seja necessário eliminar a noção de justiça ou de verdade.

23 Para Rousseau, a razão é uma faculdade perfectível que se desenvolve após a sociabilização do homem, a partir de necessidades históricas. Podemos recorrer a uma analogia. A física newtoniana é verdadeira, mas exprime somente uma perspectiva que pode contrastar com outra perspectiva possível, também verdadeira, a física einsteiniana, ambos artifícios de um conhecimento historicamente datado. Nenhuma das duas é compreensível pelos "caraíbas da Venezuela", que têm uma razão diferente da nossa. O antropólogo Lévi-Strauss (1970, p.36-7) em *O pensamento selvagem* mostra a fertilidade desta concepção ao considerar como pensam os ameríndios. Na mesma obra, algumas referências a Rousseau comprovam a referência (ibidem, p.60 e p.192; também o famoso artigo de Lévi-Strauss, 1962). A esse respeito, Bento Prado Jr. comenta a presença de Rousseau nas reflexões de Lévi-Strauss e, num determinado momento, conclui: "a análise da linguagem também nos reconduz a uma camada esquecida e primitiva – a linguagem da metáfora – que está na raiz da linguagem da razão. Mas está também ligada a uma reflexão sobre a botânica e sobre a música" (Prado Jr., 1966, p.189).

24 Michel Launay (1989, p.267) tem a esse respeito uma noção bastante interessante: "Perfectibilidade é uma tradução científica e precisa da palavra comum de liberdade, que escondia várias confusões. Exprime simplesmente a ideia de que o homem pode transformar-se".

No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau fizera observações pontuais aos argumentos de Pufendorf, mostrando que este autor estava no caminho certo, mas não fora suficientemente longe. No *Contrato*, o interlocutor a ser corrigido é Locke, autor de um tratado de educação do qual parte o *Emílio* e de *Dois tratados sobre o governo civil*, o primeiro contra a teoria da origem divina do poder real e o segundo contra a escola moderna do direito natural que postulava a monarquia absoluta. Se, de um lado, o argumento de Rousseau que aponta a diferença qualitativa entre a família e a Sociedade Política é semelhante ao de Locke,[25] do outro, a noção de convenção não pode ser a mesma. Para Locke, a sociabilidade não era um problema, tratava-se de um dado natural regulado por leis naturais. O direito político em Locke decorre das leis naturais, tais como as que definem como bens do homem sua liberdade e seu corpo, que é o meio pelo qual se dá o conhecimento. Há, entretanto, uma lei natural que precisa ser comentada, a regra da maioria, pela qual os homens naturalmente reconhecem a autoridade da maioria para tomar decisões. Sem a maioria, segundo o empirista inglês, nenhuma sociedade poderia ser governada pacificamente. Locke (1998, cap.8, p.469) opõe a soberania da maioria à do monarca absoluto apoiando-se na razão natural: "Quando qualquer número de homens consentiu em formar uma comunidade ou governo, são, por esse ato, logo incorporados e formam um único corpo político, no qual a maioria tem o direito de agir e deliberar pelos demais. [...] O ato da maioria passa por ato do todo e, é claro, determina, pela lei da natureza e da razão, o que é o poder do corpo inteiro". O consentimento que estabelece a Sociedade Política implica a aceitação das decisões da maioria baseado na "lei da natureza e da razão".

Já segundo Rousseau, a lei da maioria já é uma convenção que pressupõe ao menos uma vez a unanimidade. Essa questão não é

25 No *Segundo tratado sobre o governo civil*, capítulo 6, Locke (1998, p.449) afirma que o poder do pai cessa quando o filho pode exercer sua razão natural, e só se prolonga por consentimento do filho. No capítulo 7, mostra que o pacto familiar e o pacto da Sociedade Política são diferentes (ibidem, p.458).

tão óbvia quanto parece, pois ela retira a legitimidade da maioria. A maioria só pode fazer leis se a totalidade anuir, caso contrário trata-se de arbitrariedade. Para o autor do *Contrato*, a maioria é só uma parte, não é o todo, enquanto a vontade geral é a condição do todo sem a qual não pode haver uma parte – a maioria – em oposição à outra – a minoria. Ademais, a unanimidade exigida pela teoria do contrato social de Rousseau não é apenas numérica, mas produz uma mudança qualitativa no homem: o animal humano que se guiava pelo direito natural e pelo instinto se torna o homem que se guia pela consciência (moral) e pela justiça. Assim, o problema da maioria não é apenas a minoria excluída, como pode parecer num primeiro momento, mas especialmente a constituição da cultura e da história do gênero humano.

Por um lado, o *Discurso sobre a desigualdade* fez uma crítica completa da ideia de direito natural mostrando que a história opõe o homem à natureza. À medida que essa concepção é apresentada (a saber, o homem não respeita o direito natural em sociedade), Rousseau mostra que as definições de outros estudiosos do direito natural não são suficientes e justifica sua posição. Por outro lado, ao apresentar o direito político no *Contrato*, Rousseau estabelece quatro regras para pensar o problema do direito a partir das críticas às limitações do direito natural:[26] a ordem social é sagrada e se funda em convenções; não existe autoridade natural de um homem sobre outro; ceder ao mais forte é uma lei natural,[27] não um direito; a liberdade é constitutiva da natureza humana e não pode ser alienada gratuitamente. Dessas regras decorrem outras sobre a família, sobre

26 Podemos dizer que os principais interlocutores no *Discurso sobre a desigualdade* para a crítica do direito natural são Hobbes, Pufendorf e Montaigne, e no *Contrato*, para o estabelecimento do direito político, são Grotius, Locke e Montesquieu. Na primeira obra, o problema é de método ("todos falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil", 2D, introdução, p.132); na segunda, trata-se de reestabelecer o sistema político ("a ordem social é um direito sagrado [...] fundado em convenções", CS, I, 1).

27 Por definição, o forte ganha, pois força e falta de força são relações quantitativas. O problema é compreender o contrário, isto é, quando o forte não ganha, o que dependerá da definição qualitativa de força, como veremos.

a guerra, sobre a (suposta lei da) maioria. O objetivo é mostrar que alguns pretensos direitos naturais não são verdadeiros direitos, mas simplesmente a observação de um fato (natural ou histórico) que não constitui um direito aos que dele se beneficiam: existe a família, existe a escravidão, existe o poder baseado na força, então a natureza impôs esta realidade ao homem em função da qual direitos e deveres podem ser reconhecidos pela razão. Nesse caso, o homem que rejeitar esses fatos inquestionáveis não está aceitando as indicações de sua razão natural e se torna por isso um "inimigo do gênero humano".[28] Ora, Rousseau se opõe francamente a esta perspectiva: não se deve analisar o direito pelo fato. O que é interessante é que todas as consequências dessa posição são assumidas: a razão não é natural, a razão é apenas uma faculdade que se desenvolve em sociedade concomitantemente ao estabelecimento de direitos e deveres convencionais. Digamos que a "legislação" que serve de base à razão também é convencional. Cairíamos num relativismo absurdo e contraditório se a convenção não tivesse critérios. Tais critérios constituem o direito político[29] e se baseiam na natureza, donde se pode afirmar que a natureza constitui para Rousseau uma ideia reguladora.

A questão então é a seguinte: qual a natureza da convenção, ou quais os limites impostos pela natureza à convenção. Como vimos, a ordem social não é natural e se funda em convenções, mas é sagrada.

---

28 Cf. famoso capítulo da primeira versão do *Contrato*, "Sociedade geral do gênero humano" (Man.Gen., I, 2; *O.C.*, Pléiade III, p.281-9), no qual Rousseau combate a interpretação que Diderot faz da lei natural no verbete "Direito Natural" da *Encyclopédie*, como veremos a seguir.

29 Critérios são o que condiciona a convenção, como veremos: a união (física ou natural) da força e da liberdade de cada indivíduo criando uma associação comum (moral e política) que presume, de um lado, equanimidade, reciprocidade e utilidade e, de outro, o jogo de interesses que caracteriza a cena política. Rousseau afirma que "*il est contre la nature du corps politique que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre*" (CS, I, 7). O paradoxo é que a convenção não impõe da mesma forma que a natureza e, por isso, o abuso da liberdade particular e a decadência histórica são males inevitáveis. Numa palavra, vida e morte presentes desde o princípio na convenção: "*Le corps politique, aussi bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa destruction*" (CS, III, 11).

O que torna a natureza humana sagrada é a liberdade, mas esta liberdade só está presente na ordem social. No estado de natureza, o homem só age por instinto, como um animal. O animal humano só se torna verdadeiramente homem quando começa a exercer a liberdade e a perfectibilidade, que se desencadeiam na ordem social. Por isso, a convenção "substitui o instinto pela justiça" e dá às ações do homem "a moralidade que antes lhe faltava" (CS, I, 8, p.364). Assim, além da razão (enquanto faculdade da perfectibilidade), a convenção dá ao homem a moralidade. Note-se, contudo, que o problema colocado no *Contrato* não é apenas a moralidade, mas também o exame da possibilidade de uma "regra de administração legítima e segura", ou seja, trata-se de saber se o poder administrativo pode ser legítimo ou tem que se basear na força.

Um dos problemas que Rousseau tem que resolver é o da família, pois, se o homem é naturalmente independente, como se explica a longa duração da família para a proteção da prole? Rousseau anui que a família é a única sociedade natural e, nesse caso, vinculam-se a ela direitos e deveres naturais. Assim, os pais têm o dever natural de cuidar dos filhos, e esse dever lhes confere o direito de mandar, e ao filho, o dever de obedecer, que é compensado pelo direito de ser cuidado. Entretanto, a partir do momento em que a conservação do filho prescinde dos cuidados paternos, então a ligação familiar natural deixa de ser necessária e se desfaz, cada um segue seu caminho. No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau chega a dizer que o liame natural é esquecido e o parentesco não é empecilho para novas uniões.[30] É preciso notar que, depois que a necessidade natural de união familiar acaba, a união só pode continuar voluntariamente e dessa forma

30 No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau distingue o amor físico e o amor moral e mostra que, ao homem natural, "qualquer mulher lhe convém" (2D, I, p.158) e que o amor moral é um "sentimento artificial nascido do costume da sociedade" (ibidem). Em outras palavras, o tabu do incesto não existe no estado de natureza e é, portanto, um "direito sagrado" nascido "em convenção". Esse argumento também incide sobre o suposto direito de primogenitura de Adão, que só pode ser convencional, não é natural.

a família se prorrogaria por convenção. Assim, a convenção familiar só se sustenta pela vontade dos que a integram.[31]

Convém uma breve digressão. Supondo que a família permaneça unida por convenção, o chefe da família seria o chefe da convenção e as sociedades políticas teriam um modelo. A resposta de Rousseau se baseia na diferença do benefício recebido pelo chefe, o amor no caso do pai e o prazer de mandar no caso do príncipe. Ora, o amor é uma experiência completa, enquanto o prazer de mandar se configura como uma mediação para outro objeto.[32] Portanto, a concentração de poder que não for baseada no "amor" é necessariamente ameaçadora. Como Grotius e Hobbes defendem o contrário (a saber, o poder baseado na razão natural), o raciocínio deles é aproximado ao da defesa de um tirano sanguinário, Calígula, modo pelo qual fica claro quais consequências pode ter o "prazer de mandar". Esta aproximação é retórica[33] e caracteriza o estilo inflamado de Rousseau, mas efetivamente incide sobre os argumentos desenvolvidos.

Outra confusão sobre o direito natural que precisa ser afastada antes de abordar o direito político é o propalado "direito do mais forte". Segundo Rousseau, a força é um poder físico e por isso não tem nenhuma relação com o direito e com a moral. A força impõe ao mais fraco uma necessidade de ordem física ou natural. Ele precisa obedecer apenas enquanto for forçado a isso. Terminando a força, acaba a necessidade de obedecer. Dessa forma, o direito e a moralidade

---

31 Os dois primeiros parágrafos de CS, livro I, capítulo 2 são notáveis. Tomados isoladamente parecem ter sido escritos por Locke.

32 Notável que no *Contrato Social*, livro I, capítulo 2, os parágrafos 4, 5 e 6 incidem nos argumentos do livro I da *República* de Platão ao defender a superioridade do direito em relação ao fato. Trata-se de defender a justiça (dada pela natureza) contra a injustiça (dada pela história). Contudo, a ideia de que o remédio provém do mal em Rousseau (que Starobinski (1989, p.191-4) chamou de "telefismo" a partir de um episódio em que Télefo, filho de Hércules, é medicado com a mesma lança com que Aquiles o ferira) inverte o otimismo filosófico de Platão (um dos motivos pelos quais Rousseau não é platônico, cf. Hendel (1936)).

33 Trata-se de uma alusão por hipérbole. Hobbes e Grotius não concordariam com o argumento, pois para ambos a origem contratual do poder garante a paz ao invés de destruí-la; caso contrário o pacto não se realiza.

pressupõem um consentimento ausente na pura força. O mais forte pode tentar estabelecer um vínculo moral, por exemplo, quando educa um escravo para a permanência da covardia que o mantém nessa situação, mas nesse caso é o consentimento, e não mais a força, que sustenta a escravidão. Essa hipótese é uma ironia, segundo Rousseau, porque começa com a força e continua pelo consentimento. A causa de continuidade não é mais a força, mas a covardia, uma qualidade moral. Ora, a força física e a força moral se excluem mutuamente. Por um lado, o fundamento da força moral é a convenção, para a qual a liberdade é imprescindível. Por outro lado, para quem vê na força física um indício de poderes privilegiados de origem providencial ou divina, Rousseau afirma que as doenças também são uma força natural e disso não se segue que estamos proibidos por Deus de tentar curá-las. A força, então, não estabelece nenhum direito. É interessante observar o vocabulário de Rousseau: "A força é um poder físico". "Todo poder vem de Deus". Ora, a força é algo que impõe necessariamente enquanto o poder impõe voluntariamente; a primeira parece imediata e o segundo é sempre mediado de alguma forma pela consciência.[34]

Tendo considerado a força, é preciso voltar à questão da escravidão natural. Como a força não cria nenhuma moralidade e nenhum direito, então o direito de escravidão não pode basear-se na força. Nesse caso, a escravidão poderia se basear em duas hipóteses: venda da liberdade pela subsistência, e compra da vida com a liberdade em função do direito que o vencedor tem de matar o vencido numa guerra.

No primeiro caso, pode-se supor que um escravo troque sua liberdade por sua subsistência e passe a trabalhar pela subsistência do senhor. O senhor seria, contudo, o único beneficiário, pois poderia romper esse acordo quando quisesse, ao passo que o escravo jamais

---

34 Essa perspectiva nos permite concluir que é impossível a existência de algo como um "poder amoral", pois o poder sempre implica uma escolha. A força física, esta sim, pode ser amoral, como mostra qualquer romance do marquês de Sade (em que o ser humano é tratado como objeto), mas o poder que a possibilita não é.

poderia rompê-lo porque não é livre. Isso mostra que a condição do acordo é desigual e por isso o acordo de ambos é absurdo e inconcebível. Todo o proveito fica de um lado e todo o prejuízo fica de outro, não há verdadeira troca. Como uma das partes pode romper o acordo e a outra não, o escravo se torna uma coisa, elimina-se qualquer moralidade possível. Há uma outra explicação: o escravo não ganha nada na troca e doar-se gratuitamente é absurdo, pois só doa gratuitamente quem não tem domínio de seus sentidos, ou seja, um louco, alguém que rejeita sua liberdade moral, que não tem controle das próprias ações e desconhece a própria consciência – donde Rousseau afirma que a loucura não cria o direito.

A liberdade é de tal modo constitutiva da natureza humana que não pode ser alienada em nenhuma hipótese, pois a liberdade só pode ser pensada no âmbito da moralidade: "Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites" (CS, I, 4, p.356).

Trata-se de uma impossibilidade moral.[35] Se o homem é um ser moral, portanto provido de consciência, então ele é um ser livre. A teoria do pacto social pressupõe a alienação da liberdade natural em favor da liberdade moral. Veremos adiante que se trata do momento fundacional, o que está em jogo na alienação do pacto é a aquisição de moralidade, a sociabilização do homem. Antes disso, porém, precisamos conferir outras críticas ao direito natural.

---

35 A noção de impossibilidade moral em Rousseau também aparece na rejeição ao materialismo: se a natureza tem leis, é impossível que estas leis sejam oriundas de mera casualidade, donde a constância das leis naturais é prova da transcendência divina (cf. *Carta a Voltaire sobre a providência*). É impossível que o homem tenha consciência e ao mesmo tempo não seja livre, caso contrário ele agiria por instinto como todos os seres sensitivos.

O segundo argumento em defesa da escravidão é a guerra. O vencedor teria o direito de matar o vencido e poderia resgatar-lhe a vida pelo preço da liberdade. Nesse caso, as duas partes tirariam proveito do acordo e o tornariam legítimo. Já vimos que o homem não pode renunciar à liberdade, então precisamos verificar, em primeiro lugar, se a preservação da vida vale o que vale a liberdade e, em segundo lugar, se o vencedor de uma guerra tem o direito de matar o vencido.

Manter a vida em troca de liberdade não é uma escolha livre, mas um ato forçado pela derrota, o que implica que a autoridade do vencedor permanece enquanto a força persistir. Dessa forma, já que a força não cria o direito, ao invés de estabelecer a paz, esta "estranha" convenção suporia a continuidade da guerra. Assim, esse acordo proposto pelo vencedor ao vencido não exprime o fim da guerra, mas apenas uma situação de maior força que pode ser temporária e não estabelece nenhum direito. A preservação da vida pelo preço da liberdade não acaba a guerra e supõe sua continuidade, não pode fundar nenhum direito e apenas a sustenta a lei do mais forte. Segundo Rousseau (ibidem, p.358), "o vencedor, em lugar de matar o vencido sem proveito, matou-o utilmente". Ora, isso bastaria para mostrar que a maior força do vencedor não é suficiente para fundar o direito de escravidão. O problema da escravidão fica resolvido: "Seja qual for o modo de encarar as coisas, nulo é o direito de escravidão não só por ser ilegítimo, mas por ser absurdo e nada significar. As palavras escravidão e direito são contraditórias, excluem-se mutuamente" (ibidem).[36]

Como sabemos, o tema da guerra é fundamental para as discussões sobre filosofia política, o que o torna complexo e cheio de implicações. Mostrar que o vencedor não tem o direito de matar o vencido exige a montagem de uma construção teórica cuidadosa. Para rejeitar

---

36 Vemos o mesmo argumento no *Segundo tratado* de Locke (1998, p.403), em seu capítulo 4: "O homem, por não ter poder sobre a própria vida, não pode, nem por pacto nem por seu consentimento, escravizar-se a qualquer um nem se colocar sob o poder absoluto e arbitrário de outro que lhe possa tirar a vida quando for de seu agrado".

o direito de matar o vencido, Rousseau precisa caracterizar a guerra. Numa curta passagem de duas ou três páginas, Rousseau apresenta sumariamente suas soluções ao problema da guerra e suas refutações a algumas hipóteses correntes.[37]

A caracterização da guerra surge apenas para refutar mais um dos falsos direitos naturais: "É claro que esse pretenso direito de matar os vencidos de modo algum resulta da guerra" (ibidem). Os argumentos se encadeiam apoiando-se uns nos outros. Primeiro, o estado de natureza não pode ser um estado de guerra, pois homens independentes não mantêm relação constante entre si, não há como caracterizar nem a paz nem a guerra. Uma vez dispersos e sem nenhum laço que os una, os homens não são inimigos. Por um lado, se as coisas são fartas para todos, não há motivo para confrontos. Por outro, se as coisas não são suficientes, conviria mais se unir do que brigar, e como a união é vantajosa para todos os envolvidos não há guerra nem antes nem depois, ou seja, a teoria do pacto social não pressupõe a guerra nem a estabelece, como veremos. Assim, no estado de natureza, a independência e a inconstância eliminam a possibilidade de guerra.

Daí surge o segundo argumento: a guerra é gerada pela relação entre as coisas e não pela relação entre os homens: "É a relação entre as coisas e não a relação entre os homens que gera a guerra, e não pode o estado de guerra nascer de simples relações pessoais, mas somente de relações reais" (ibidem).[38] Não existe guerra particular

---

37 A análise da guerra está ausente no resumo do *Contrato* no *Emílio*. Detenho-me aqui apenas para interpretar a presença de argumentos sobre a guerra na exposição dos princípios do direito político. De fato, a guerra precisaria ser analisada tanto em relação ao homem no estado de natureza quanto às Potências soberanas. No primeiro caso, o método geométrico-analítico é insuficiente e é discutido no fragmento *Estado de guerra*; no segundo caso, o método racionalista é ineficaz, como demonstrado nos escritos sobre o *abbé* de Saint-Pierre. A meu ver, os maiores comentadores se contentaram com a leitura kantiana sem se dar conta de que Kant é tão rousseauísta quanto Rousseau é hobbesiano.

38 A frase completa de CS, I, 4: "*Mais il est clair que ce prétendu droit de tuer les vaincus ne résulte en aucune manière de l'état de guerre. Par cela seul que les hommes vivant dans leur primitive indépendance n'ont point entre eux de rapport*

de homem a homem, isso poderia ser uma briga, mas não define uma guerra. No estado de natureza, não há propriedade constante, tudo flui. No estado social, a autoridade das leis regula os conflitos particulares.

Há então uma digressão que precisa ser comentada porque tem corolários que nos interessam: a lei pode autorizar uma guerra particular, por exemplo, os duelos autorizados na França por Luís IX.[39] Segundo Rousseau, essa lei é um abuso do governo feudal, por sua vez "contrário aos princípios do direito natural e a qualquer boa *politia*" (ibidem). Ora, o argumento anterior já era suficiente para lidar com os duelos independentemente da guerra tal como era analisada. O que surpreende é a explicitação do direito natural.[40]

Em primeiro lugar, caso o sistema feudal seja contrário ao direito natural, há um problema. O feudalismo pode ser caracterizado como tirânico e enquanto tal contrário aos princípios do direito político porque arbitrário e ilegítimo ou sem fundamento em leis, o que

assez constant pour constituer ni l'état de paix ni l'état de guerre, ils ne sont point naturellement ennemis. C'est le rapport des choses et non des hommes qui constitue la guerre, et l'état de guerre ne pouvant naître des simples relations personnelles, mais seulement des relations réelles, la guerre privée ou d'homme à homme ne peut exister, ni dans l'état de nature où il n'y a point de propriété constante, ni dans l'état social où tout est sous l'autorité des lois".

39 A análise dos duelos na *Carta a d'Alembert* é exemplar para a relação entre lei e opinião, como veremos no Capítulo 4.

40 A frase é ambígua, não se sabe se é o sistema feudal ou os abusos do sistema feudal que são contrários ao direito natural: "*Les combats particuliers, les duels, les rencontres sont des actes qui ne constituent point un état; et à l'égard des guerres privées, autorisées par les établissements de Louis IX roi de France et suspendues par la paix de Dieu, ce sont des abus du gouvernement féodal, système absurde s'il en fut jamais, contraire aux principes du droit naturel, et à toute bonne politie*" (CS, I, 4, p.357). Decompondo a frase para interpretá-la, temos o seguinte: "*Les guerres privées sont des abus du gouvernement féodal. Ce système est absurde. Ce système est contraire aux principes du droit naturel. Ce système est contraire à toute bonne politie*". Do ponto de vista puramente sintático, a expressão *"ce système"* pode referir-se seja a "*guerres privés*" seja a "*abus du gouvernement féodal*". A tentativa de interpretar é que explicita a ambiguidade que estou comentando no corpo do texto e que me permite concluir, de certa forma, a presença de direito natural em sociedade, contra o que deveríamos esperar.

pode ser facilmente concluído pela leitura do livro III do *Contrato*,[41] mas não é possível considerá-lo contrário ao direito natural, pois o direito natural não se refere ao homem em sociedade. A perspectiva de Rousseau obriga a manter o direito natural voltado apenas ao homem natural, não pode servir para caracterizar sistemas políticos, para os quais justamente há o direito político – exceto que o direito político seja um prolongamento do direito natural em sociedade, como pretendo mostrar. Mesmo assim, a boa "*politia*" se referiria ao enfraquecimento do Estado em sua renúncia à capacidade de gerir conflitos, como vimos anteriormente.

Em segundo lugar, caso se trate dos abusos do sistema feudal, ou seja, se o duelo for contrário ao direito natural, então compreende-se: nenhum homem tem o direito de tirar inutilmente a vida de um homem, nem a própria nem a de outrem (exceto para a preservação da própria vida). A utilidade prender-se-ia à preservação da própria vida. Nesse caso, o amor de si e a piedade natural funcionariam como limites para a liberdade natural, configurando um direito natural. Se esta segunda análise estiver correta, podemos dizer que há um direito natural positivo em Rousseau.[42]

---

41 Por exemplo, logo no primeiro capítulo: "o contrato não é um ato pelo qual o povo se submete a chefes" (CS, III, 1, p.395).

42 Há outras passagens que autorizam esta conclusão. Por exemplo, há três passagens claras, apenas para indicar os trechos que estamos comentando. Na primeira, o direito de propriedade é restringido à necessidade comum, meio pelo qual os excessos de riqueza e de pobreza devem ser coibidos. Na segunda, o poder soberano é limitado à utilidade comum, meio pelo qual a relação com o que não interessa ao soberano é regida de outra forma. Na terceira, o homem não tem o direito de se suicidar embora tenha o dever de dar sua vida pela pátria quando necessário. 1 - CS, I, 9 (p.365-6): "*Le droit de premier occupant, quoique plus réel que celui du plus fort, ne devient un vrai droit qu'après l'établissement de celui de propriété. Tout homme a naturellement droit à tout ce qui lui est nécessaire ; mais l'acte positif qui le rend propriétaire de quelque bien l'exclut de tout le reste. Sa part étant faite il doit s'y borner, et n'a plus aucun droit à la communauté. Voilà pourquoi le droit de premier occupant, si faible dans l'état de nature, est respectable à tout homme civil. On respecte moins dans ce droit ce qui est à autrui que ce qui n'est pas à soi. En général, pour autoriser sur un terrain quelconque le droit de premier occupant, il faut les conditions suivantes. Premièrement que ce terrain ne soit encore habité par personne ; secondement qu'on n'en occupe que la quantité*

A partir daí, compreende-se por que uma relação de homens não pode representar uma guerra: "os particulares só acidentalmente se tornam inimigos, não o sendo nem como homens nem como cidadãos". Assim, são "coisas" relacionadas ao Estado que conduzem a uma guerra. Além disso, o Estado não pode ter homens como inimigos, pois não pode estabelecer relações "entre coisas de natureza diversa". A definição de Estado que será feita após a teoria do pacto social permite esclarecer completamente essa última asserção. Dela nos resta concluir que o homem e o Estado que é composto de homens têm "natureza diversa", isto é, são essencialmente diversos, são qualitativamente incomparáveis, e são também "coisas", ou seja, o campo semântico desta palavra é bastante amplo. Poderíamos dizer que o objetivo do Estado é o controle das coisas pelos homens e que pode haver conflito entre dois Estados a respeito desse controle.

Pois bem, só há guerra entre Estados em função das coisas que os concernem. Daí o terceiro argumento: "a guerra não concede

---

dont on a besoin pour subsister ; en troisième lieu qu'on en prenne possession, non par une vaine cérémonie, mais par le travail et la culture, seul signe de propriété qui au défaut de titres juridiques doive être respecté d'autrui". 2 - CS, II, 4 (p.373): *"Mais outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle. Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain, et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes"*. 3 - CS, II, 5 (p.376): *"On demande comment les particuliers n'ayant point droit de disposer de leur propre vie peuvent transmettre au souverain ce même droit qu'ils n'ont pas ? Cette question ne paraît difficile à résoudre que parce qu'elle est mal posée. Tout homme a droit de risquer sa propre vie pour la conserver. A-t-on jamais dit que celui qui se jette par une fenêtre pour échapper à un incendie soit coupable de suicide ? A-t-on même jamais imputé ce crime à celui qui périt dans une tempête dont en s'embarquant il n'ignorait pas le danger ? Le traité social a pour fin la conservation des contractants. Qui veut la fin veut aussi les moyens, et ces moyens sont inséparables de quelques risques, même de quelques pertes. Qui veut conserver sa vie aux dépens des autres doit la donner aussi pour eux quand il faut. Or le citoyen n'est plus juge du péril auquel la loi veut qu'il s'expose, et quand le Prince lui a dit : Il est expédient à l'État que tu meures, il doit mourir ; puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sûreté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État"*.

nenhum direito que não os necessários à sua finalidade". Assim, é a finalidade da guerra que estabelece os limites da ação de um Estado sobre outro. Um Estado precisa declarar guerra a outro, caso contrário os atos do Estado se caracterizarão como bandidagem particular e não como guerra. Além disso, o príncipe justo se apodera de tudo o que é público no país inimigo, mas respeita a vida e os bens dos particulares, pois, segundo Rousseau, o príncipe justo "respeita os direitos sobre os quais os seus se fundam". Ele pode matar os defensores da pátria, mas não os homens que se renderam. Um Estado pode ser eliminado sem que se mate nenhum de seus membros. Ora, há um princípio de justiça que norteia até mesmo a guerra entre os Estados. Encontramos então a ideia de uma "guerra justa" que se baseia nos direitos de cada Estado individualmente. Por oposição, a "guerra injusta" é a que não limita sua ação à defesa pública e à sua finalidade precisa, é também a guerra não caracterizada como mera bandidagem.

O príncipe justo reconhece no outro Estado os direitos que fundamentam seu poder em seu próprio Estado, e estes direitos, digamos, fundamentais, se prolongam para fora da área de jurisdição de seu próprio Estado. Ora, esse prolongamento de direitos não se justifica por razões internas de seu Estado, pela convenção peculiar que o legitima, mas pelas condições universais ou naturais da convenção que o institui. Essas condições são aquelas expressas na teoria do contrato social, como veremos. Em outras palavras, a convenção (que estabelece o direito político) segue positivamente o direito natural que o direito político imediatamente "sufoca" para se estabelecer. Isso é o que Rousseau sugere nesta passagem. Se só há guerra entre Estados e se os Estados se fundam em direitos, então se pode estabelecer um direito de guerra que, por sua vez, não permite massacrar os povos vencidos e por conseguinte não pode servir de base ao direito de escravizá-los.

Ao concluir a análise da guerra, Rousseau diz o seguinte: "Esses princípios não são os de Grotius, não se fundamentam na autoridade dos poetas, mas derivam da natureza das coisas e se fundam na razão". Primeiro, como esses princípios derivam da natureza das

coisas, são naturais, são universais e necessários, e, portanto, independem da vontade e da contingência. Segundo, como se fundam na razão, há um meio universal e necessário que permite conclui-los e explicitá-los, e, portanto, a razão é um instrumento natural para lidar com os princípios. Entretanto, vimos que a razão é apenas uma faculdade que se desenvolve graças à perfectibilidade depois que o homem sai do estado de natureza. Nesse sentido é uma faculdade natural, porém potencial, tanto quanto a sociabilidade e o próprio Estado ("*l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir*", afirma o vigário savoiano),[43] tão condicional quanto o próprio direito político que ela explicita — são assim da mesma "natureza", são a mesma linguagem, podem incorporar uma vontade justa ou injusta.

Grotius, ao contrário, apoia seus argumentos na autoridade dos poetas, pois raciocina "estabelecendo o direito pelo fato, [...] o método mais favorável aos tiranos" (CS, I, 2). No *Emílio*, Grotius "pensa como uma criança" (Em V, p.836). Além de argumentar contra o importante autor holandês (considerado o criador do direito natural moderno), Rousseau não vacila em ridicularizá-lo.[44] A "reta razão" de Grotius e o raciocínio "*more geometrico*" de Hobbes não parecem a Rousseau métodos adequados,[45] especialmente porque esses auto-

---

43 Cf. Em IV, p.600: "*Mais si, comme on n'en peut douter, l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentiments innés, relatifs à son espèce; car, à ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes au lieu de les rapprocher. Or c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même & à ses semblables, que naît l'impulsion de la conscience*".

44 Por um lado, Rousseau costuma usar figuras retóricas típicas da comédia para neutralizar autoridades intelectuais respeitáveis. O interessante é que primeiro o argumento é rigorosamente combatido e depois seu autor é retoricamente diminuído. Por outro lado, é curioso que Rousseau critique a comédia na *Carta a d'Alembert*.

45 O método analítico de Hobbes é substituído por um método genético. Outro aspecto é que Rousseau é crítico da razão clássica e não adepto dela, ao contrário do que me parece inferir a leitura kantiana da Rousseau.

res defendiam a Monarquia, o que contrariava o espírito republicano do cidadão de Genebra.[46]

Este conjunto de observações visa mostrar que Rousseau aprofunda as críticas ao direito natural no *Contrato social* antes de expor o direito político e de estabelecer as condições de legitimidade. Na primeira versão do *Contrato, Manuscrito de Genebra*, há um capítulo excluído da versão final, "Sociedade geral do gênero humano", no qual Rousseau combate o direito natural por meio de uma polêmica com o verbete de mesmo nome da *Encyclopédie* escrito por Diderot. Minha hipótese é que o mesmo conjunto de ideias orientou a redação do capítulo excluído e dos cinco capítulos que o substituíram. Suponho que Rousseau tenha considerado mais correto refutar diretamente o ideário jusnaturalista precisamente nos pontos que concernem o direito político do que debater com um entusiasmado porta-voz desta tradição. Melhor do que circunstanciar as afirmações de um verbete é precisar pontualmente os problemas do direito natural que o direito político resolve.

Nessa discussão, é a "natureza" do direito que está sendo abordada, trata-se de delimitar corretamente o que pode e o que não pode condicionar um sistema de leis. Por isso, uma característica primordial da política segundo Rousseau, a retórica, ainda não foi introduzida como problema teórico. Já se disse que a liberdade é constitutiva da natureza humana, resta verificar como. Só a noção de contrato permitirá compreender o que é "natural" (universal) e o que é convencional. Se é convencional, é livre e depende de acordo e de vontade, portanto, organiza-se retoricamente – para bem ou para mal.

---

46 O voluntarismo de Pufendorf e o sensualismo de Locke parecem ter atraído mais Rousseau, que os incorporou em sua obra com algumas correções. Hobbes foi criticado no *Discurso sobre a desigualdade* e Pufendorf e Locke têm sua vez no *Contrato.* O pacto que estabelece a Sociedade Civil institui o governo segundo Pufendorf e Locke, mas Rousseau considera que o contrato que cria a Sociedade Civil antecede a instituição do governo. Para ele, o governo não é instituído por um pacto.

2
Contrato, moral e política

Se a compreensão não for acompanhada de um reconhecimento pleno do outro como sujeito, então essa compreensão corre o risco de ser utilizada com vistas à exploração, ao tomar; o saber será subordinado ao poder.

Tzvetan Todorov, *A conquista da América*

A exposição do pacto marca o início da apresentação da teoria política de Rousseau. Os principais equívocos do direito natural que interferiam na compreensão do direito político foram afastados, o campo está limpo para a nova teoria.[1]

Sabemos que a força não cria o direito e que obedecer à força é um ato de necessidade. Sabemos que o homem que renuncia à sua liberdade renuncia à sua qualidade de homem. Esses são os dois

1 Há diversas hipóteses para a integração da ideia de pacto no *Discurso sobre a desigualdade* com o pacto social do *Contrato social*, especialmente devido à concepção de "revolução", que é a mesma nas duas obras (ver coletânea em L'Aminot, 1994). Cf. J.-P. Siméon (1977), L. R. Salinas Fortes (1976), Jouvenel (1978), Nascimento (1978). Note, no entanto, que a ideia de revolução em Rousseau se dissocia da de progresso, cf. Baczko (1974, p.111 ss.), Cassirer (1992) e Souza (2001, p.77).

conceitos-chave para o contrato, que se inicia com uma suposição: "Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano pereceria se não mudasse de modo de vida" (CS, I, 6, p.360). O homem está no estado de natureza. Num determinado momento, a força do homem para conservar-se é superada pelos obstáculos à sua conservação. A força do homem era maior que a força dos obstáculos e, de uma hora para outra, tornou-se menor. Se isso acontecesse com qualquer outro animal, esse animal certamente desapareceria, dada a inferioridade de sua força e a impossibilidade de esse animal criar forças. O homem, todavia, tem uma alternativa, que é mudar o modo de vida. Por um lado, os homens que porventura não mudaram o modo de vida, pereceram. Por outro, os que mudaram o modo de vida transformaram sua relação com a natureza, pois criaram forças que lhes permitiram vencer a maior força contrária da natureza. Então, os obstáculos eram maiores do que as forças de cada indivíduo e, por isso, o gênero humano mudou o modo de vida, isto é, todo o conjunto dos indivíduos precisou mudar. Pois bem, no que consistiu essa mudança? "Como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto" (ibidem).

Dessa forma, para vencer os obstáculos, os homens não criaram forças, cada indivíduo não pôde criar forças do nada. O que os indivíduos fizeram foi unir e orientar as forças já existentes, agregar um conjunto de forças que superasse os obstáculos da natureza. Assim, cada indivíduo uniu suas forças com as dos outros indivíduos, formando juntos, pela soma, uma força maior do que os obstáculos.[2]

---

2 Pela teoria newtoniana, a força é um vetor, então podemos pensar numa soma vetorial e não apenas numa totalização aritmética.

Esse agregado de forças precisa agir em concerto, isto é, a força de cada um configura instrumentos diferentes que contribuem para a maior força do todo. Se mantivermos a metáfora musical do concerto, podemos dizer que cada um contribui melodicamente para a harmonia do todo. Há então uma união das diferentes forças que fortalece o conjunto. Já os indivíduos que não se uniram, pereceram. Há aí uma nova questão.

As forças de cada homem se unem às forças de outros homens no estado de natureza e, com isso, o gênero humano muda o modo de vida porque muda a relação de suas forças com o estado de natureza. Entretanto, o estado de natureza impõe aos animais o instinto para orientar suas ações. Ora, o homem não seguiu seu instinto e por isso mudou seu modo de vida. O que permite ao homem não seguir seu instinto é a liberdade, ou melhor, a liberdade é um instinto peculiar ao animal humano. Podemos então dizer que os homens que não agiram livremente ao não se unirem a outros homens, pereceram. Por isso, "a força e a liberdade de cada indivíduo são os instrumentos primordiais de sua conservação". Assim, o homem livre uniu suas forças às de outros homens livres e juntos superaram os obstáculos da natureza. Entretanto, o comprometimento da força e da liberdade de cada um com a união para salvar o homem não pode condenar o homem, ou melhor, os homens se uniram para se conservar, não podem "prejudicar e negligenciar" sua própria conservação. Ora, não é possível unir-se para não perecer e perecer ao mesmo tempo. Essa união, portanto, que muda o modo de vida do gênero humano, tem uma característica sem a qual a união é absurda: "encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes".

Assim, primeiro, o animal humano, ao se tornar homem, não pode mais voltar a ser animal. Segundo, o homem entra com sua pessoa e seus bens na associação que defende e protege sua pessoa e seus bens. Terceiro, a associação cria uma força comum que é maior do que os obstáculos da natureza, motivo pelo qual foi estabelecida.

Quarto, cada associado é livre para se unir (embora não o seja para não se unir)[3] e precisa permanecer livre na associação. Quinto, a força comum, criada com a liberdade e a força de cada um, precisa preservar a liberdade sem a qual a força comum não existe. Sexto, cada um é livre para se preservar e precisa por isso permanecer livre na associação que o preserva. Sétimo, cada um permanece tão livre quanto antes, porém a força comum precisa persistir para vencer os obstáculos da natureza.

Note com isso que a liberdade mudou, pois, antes da associação, a liberdade de cada um era limitada pela natureza e pelas forças de cada um; na associação, a liberdade de cada um é limitada pela natureza e pela associação, pelas forças de cada um e pela força comum.[4] Assim, a mudança no gênero de vida consiste em acrescentar às forças naturais de cada um a força comum da associação, e à liberdade de cada um (que estava por assim dizer adormecida) a liberdade comum da associação. Antes o homem só obedecia a si mesmo, mas não tinha escolha; depois, o homem só obedece a si mesmo e tem consciência de sua liberdade. Em outros termos, o homem permanece tão livre quanto antes porque antes se limitava à natureza física e depois se limita à natureza social.

---

3 Vimos no Capítulo 1 que, devido ao amor de si, o homem não tem o direito (natural) de se suicidar. O homem não é livre para rejeitar a associação e perecer solitariamente no estado de natureza; ao contrário, o homem tem o dever de lutar por sua liberdade. Por um lado, em CS, II, 5: "Pergunta-se como os particulares, não gozando do direito de dispor da própria vida, podem transmitir ao soberano este mesmo direito que não têm". Por outro lado, ninguém tem o "direito de subtrair a liberdade de outrem" (CS, I, 1), então como a associação que cria a liberdade comum poderia ao mesmo tempo subtraí-la antes de criá-la? Seria reduzir o homem à animalidade antes de o homem se tornar um homem...

4 Há alguns movimentos conceituais no pensamento de Rousseau que parecem dialéticos *avant la lettre*: a superação da liberdade natural em liberdade particular e liberdade pública, mantendo a independência natural e estabelecendo uma dependência moral de forma irreversível, é um deles. Alguns autores chamaram a atenção para isso (cf. Parienne, 1971; Imbert, 1997; Besse 1988, entre outros), mas não convém estender o raciocínio para todo o conjunto do pensamento (como bem mostrou Starobinski, 1991a).

Segundo Rousseau (ibidem), esse contrato é determinado pelo ato de associação e suas cláusulas, "tacitamente mantidas e reconhecidas em todos os lugares". Trata-se assim de algo universal e necessário, independe, portanto, do fato e da história.[5]

Há, contudo, uma ressalva que precisa ser explicada: se o pacto social é violado, "cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela" (ibidem). De um lado, Rousseau introduz a oposição entre liberdade natural e liberdade convencional, mostrando que "permanecer tão livre quanto antes" é na verdade manter uma nova liberdade, uma liberdade que foi criada pela convenção. De outro lado, é preciso compreender a violação do pacto social de duas formas. Primeiro, o ato necessário de associação para vencer a maior força contrária (obstáculos à conservação) no estado de natureza que mudou o modo de vida do gênero humano. Esta primeira associação é inviolável porque interrompe a vida no estado de natureza e introduz o estado social, a cultura e a história. Segundo, a associação moral e política historicamente constituída. Quando a associação deixa de "proteger e defender a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum" porque a liberdade associada não corresponde mais à união de todos, então o pacto foi violado. Nesse caso, o homem não pode mais voltar a ser o animal humano que era no estado de natureza, mas deixa de ter os direitos e deveres da liberdade convencional e recupera os direitos e deveres de sua liberdade natural, isto é, ele deixa de ter compromisso com a associação e fica livre para criar uma nova associação[6] do ponto de vista administrativo, como indicado desde o começo do livro: "Quando um povo é obrigado

---

5 Na passagem correspondente a esta do *Manuscrito de Genebra*, Rousseau insiste que "procura o direito e não disputa pelos fatos" (Man.Gen., I, 5; *O.C.*, Pléiade, III, p.297). Em nota ao *Contrato* da Coleção Pléiade, Robert Derathé afirma que "o contrato social é universalmente válido em direito e não tem seu equivalente no fato" (*O.C.*, Pléiade, III, n.5 p.1444).

6 Em nota da Pléiade, Derathé cita uma passagem do *Contrato* (CS, III, 10) indicando tratar-se aí do direito de rebelião no caso de usurpação do poder soberano (*O.C.*, Pléiade, III, n.6, p.1444): "*à l'instant que le gouvernement usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu, et tous les simples citoyens, rentrés de droit*

a obedecer e o faz, age acertadamente; assim que pode sacudir este jugo e o faz, age melhor ainda, porque, recuperando a liberdade pelo mesmo direito que lha arrebataram, ou tem ele o direito de retomá-la ou não o tinham de subtraí-la" (CS, I, 1). Rousseau então apenas reafirma a obrigação moral de lutar pela liberdade.

Feita a ressalva, Rousseau (CS, I, 6) volta a tratar do contrato mostrando que ele se reduz a uma única cláusula: "alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais". Como cada um dá tudo o que tem, a condição de todos é igual. Institui-se assim a igualdade moral independentemente das desigualdades físicas, pois as pessoas são fisicamente diferentes, os bens que cada um dá são também diversos, no entanto, cada um "dando-se a todos não se dá a ninguém". Cada indivíduo dá sua liberdade natural e ganha de volta um equivalente, a liberdade moral, e ainda a força comum para conservar o que tem. Daí a essência do contrato social: "Cada um de nós põe em comum a pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo" (ibidem).

O final do capítulo sobre o pacto apresenta uma terminologia que surpreende e precisa ser comentada. Rousseau define a pessoa pública formada como Cidade e República, ou Corpo Político, chamado de Estado quando passivo, soberano quando ativo e potência quando comparado a seus semelhantes. Se retornarmos à perspectiva que abordamos, a saber, a de que o contrato mudou o modo de vida do gênero humano porque o animal humano se tornou homem, então surge aí uma lacuna entre o estabelecimento de um corpo moral e o de um Corpo Político – por isso é tão importante para Rousseau que a comunidade se institua por um contrato, mas o governo não. De fato, esta lacuna só se apresenta caso vinculemos,

---

dans leur liberté naturelle, sont forcés mais non pas obligés d'obéir" (CS, III, 10, p.422-3).

à maneira hobbesiana, a existência de um Corpo Político à de um governo.[7] Nesse caso, Corpo Político seria apenas o Estado que tem um governo instituído. Entretanto, trata-se aqui apenas do povo, independentemente da forma de governo,[8] ou, conforme indicação anterior numa crítica a Grotius: "um povo é povo antes de ter rei" (CS, I, 5). Nesse sentido, por exemplo, os caraíbas da Venezuela são um povo, e os índios do artigo "Sociedade contra o Estado", do antropólogo Pierre Clastres (1988), também, ou seja, segundo Clastres eles não têm Estado porque não têm concentração de poder, não têm governo, mas segundo a terminologia de Rousseau, se eles são um povo então são um Corpo Político, e, portanto, um soberano e um Estado, embora sem governo. Rousseau intitularia o artigo de Clastres "Sociedade contra o governo".[9]

---

7 Rousseau escreveu um capítulo especialmente para mostrar que não há contrato entre o povo e seus chefes, em CS, III, 16, embora as críticas a Grotius já deixassem clara esta hipótese, cf. CS, I, 5: "*Un peuple, dit Grotius, peut se donner à un roi. Selon Grotius un peuple est donc un peuple avant de se donner à un roi. Ce don même est un acte civil, il suppose une délibération publique. Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société*".

8 O governo e suas formas são tratados no livro III do Contrato, após a consideração da lei, do legislador e da opinião pública.

9 Pierre Clastres (1988, p.142) mostra que algumas tribos primitivas recusam a concentração do poder e por isso não constituíram um "Estado": "O Estado, dizem, é o instrumento que permite à classe dominante exercer sua dominação violenta sobre as classes dominadas [...] Por conseguinte, a estrutura da sociedade – a divisão em classes – deveria preceder a emergência da máquina estatal". Como se vê, a ideia de Estado indicada no título do artigo pressupõe uma sociedade em que o exercício de mando já está estabelecido e, como esse exercício não existe entre algumas tribos indígenas conhecidas, então estas tribos rejeitam a formação de algo que se assemelhe a esta noção de Estado: "A tribo não possui um rei, mas um chefe que não é chefe de Estado. [...] Simplesmente o chefe não dispõe de nenhuma autoridade, de nenhum poder de coerção, de nenhum meio de dar uma ordem. O chefe não é um comando, as pessoas da tribo não têm nenhum dever de obediência. O espaço da chefia não é o lugar do poder e a figura (mal denominada) do 'chefe' selvagem não prefigura em nada aquela de um futuro déspota" (ibidem, p.143). O interesse de Clastres é ter encontrado uma comprovação histórica (ou fatual) para a hipótese do *Discurso*

Vimos que o *Contrato social* se abre pelo exame da possibilidade de existência de alguma regra de administração legítima e segura, isto é, se pode haver algum governo que não seja arbitrário, donde a importância da ausência do governo na terminologia adotada com a teoria do pacto social. Rousseau descreve as condições do corpo moral e em seguida o caracteriza como corpo político. Como vimos, esta é a questão principal, o contrato institui a moralidade e não o governo, por isso um corpo moral é um corpo político antes de ter um governo. Ademais, a instalação de um governo não se dá por um novo contrato, ou pelo menos não no mesmo molde do primeiro.[10]

O governo é um corpo intermediário entre o soberano e o Estado, só se torna necessário em função de problemas na relação entre o soberano e o Estado e é por isso necessariamente antecedido pelo legislador, que por sua vez só pode ser entendido a partir das dificuldades na explicitação e na compreensão das leis. Ora, como quem faz as leis é o cidadão e quem obedece é o súdito, e como o cidadão e o súdito são a mesma pessoa numa dupla relação com o soberano e com o Estado, então o legislador surge como solução para as dificuldades dessa dupla relação. Por isso, para que se compreenda a função e os limites do governo, as condições para sua instituição legítima e as

---

sobre a desigualdade – por exemplo, "Por que alguns desejaram proclamar um dia *isto é meu*?..." (ibidem, p.142). Todavia, nosso objetivo aqui é mostrar que Rousseau define o vocábulo Estado mais como Nação (ou como uma comunidade de costumes uniformes) do que como uma instituição caracterizada pela dominação (pela luta de classes). Toda sociedade, para existir, tem costumes e, portanto, já se caracteriza como povo, como soberano. Se tomarmos o esquema do *Discurso sobre a desigualdade*, que divide a história hipotética em cinco fases, a saber, primeiro estado de natureza (independência), segundo estado de natureza (sociabilização), sociedade civil (propriedade), sociedade política (pacto dos ricos) e despotismo (governo arbitrário), então o segundo estado de natureza já é um Estado pela definição proposta por Rousseau no *Contrato* (CS, I, 6), mas só a sociedade política instituída pelo pacto dos ricos será um Estado pela definição anteriormente apresentada por Clastres.

10 Um artigo bastante didático sobre o contratualismo moderno que relaciona contrato, soberania e governo na perspectiva de Hobbes, Grotius, Pufendorf e Rousseau é de J.-F. Spitz 1988.

causas de sua transformação em instituição arbitrária, é preciso antes apresentar o soberano, a lei e o legislador, nesta ordem.

Depois de discutir os problemas do direito natural, Rousseau enfrentará suas consequências na definição de soberania. Esses são os temas do livro II para introduzir o governo, tema do livro III. O livro I, por sua vez, mostra por que a moralidade, apesar de ser sagrada, não é um direito natural, mas um direito convencional, e por que o corpo moral, apesar de convencional, não é arbitrário, mas legítimo.

Os dois capítulos que seguem a descrição do contrato tratam, respectivamente, do soberano ainda sem governo e da moralidade incorporada ao homem natural, ou seja, tratam do mesmo corpo coletivo instituído, num capítulo como corpo político e noutro como corpo moral, ou ainda, o mesmo corpo de um ponto de vista político e de um ponto de vista moral.

O corpo moral instituído pela associação dos homens se chama Estado quando passivo e soberano quando ativo, e seus membros se chamam cidadãos quando participam do soberano e súditos quando se submetem às leis do Estado. Assim, o soberano é a vontade geral que une o corpo, e o Estado é o conjunto de súditos obedientes à lei caracterizando o corpo unido. O soberano e o Estado são o mesmo corpo visto de dois pontos de vista: o primeiro delibera e age, o segundo é o resultado da decisão e da ação. Como normalmente o governo executa as decisões do soberano, é comum confundir suas funções, apesar de todo o cuidado que Rousseau tomou para manter a distinção. De fato, Rousseau dá o nome de contrato à instituição do soberano e do Estado, mas outros teóricos[11] consideram que contrato é a instituição do Estado e do governo, isto é, a transferência de soberania do povo para o governo. Ora, todos, de Platão a Locke passando por Aristóteles, Grotius, Espinosa e Pufendorf entre outros – exceto Hobbes – consideram o homem naturalmente sociável,

11 Como o contrato muda a natureza humana e é irreversível (cf. CS, I, 8) e, por outro lado, o governo não é instituído por contrato (cf. CS, III, 16), então, já que todos os outros autores consideram o governo oriundo de contrato, podemos caracterizar Rousseau como anticontratualista ou, pelo menos, como um contratualista muito peculiar.

o que os leva a considerar a Carta Magna do Estado como um contrato do governo com o povo. Hobbes, o único que "viu muito bem o defeito de todas as definições do direito natural" (2D, I, p.153), também considera que a constituição do Estado é a instituição do governo por um pacto de submissão dos homens ao governo para garantir a paz.[12] Rousseau, por sua vez, a exemplo de Hobbes, retira a sociabilidade da natureza humana e a devolve por meio de um pacto, mas, ao contrário de Hobbes,[13] não admite a transferência de soberania. O pacto cria o soberano de tal forma que este último não pode ser representado sem se autoanular. Com isso, o governo (republicano) deve obedecer ao soberano, portanto deve respeitar as leis e jamais se considerar acima delas. Essa distinção entre governo legítimo e governo arbitrário já está presente no *Discurso sobre a desigualdade*.[14]

Os outros teóricos dissociam o soberano e o Estado, enquanto Rousseau vê o mesmo corpo sob dois aspectos diferentes. Acontece a mesma relação com o cidadão e o súdito, na qual cada indivíduo estabelece uma dupla relação com o corpo político (com a associação). Este indivíduo é parte da associação e constitui o corpo político como parte ativa, contribuindo com o soberano, e como parte passiva,

12 Cf. Hobbes (*Leviatã*, 1979, capítulo 17). O que é interessante no pacto hobbesiano é que seu objetivo é a paz e obriga somente o "foro externo", não interfere no "foro interno" do cidadão (embora as leis naturais criem o desejo pela paz, cf. ibidem, capítulo 15 *in fine*). Rousseau, ao contrário, procurará meios para comprometer a consciência de cada um com o exercício de cidadania, donde a interdependência de política e moral.

13 Por um lado, para Hobbes, o governo enquanto *actor* representa o povo, que é o *author* (cf. Tinland,1988, p.125 ss.; Tuck, 2001, p.91). Por outro lado, Ribeiro (1984, p.21-2) mostra como para Hobbes a ideia de um contrato que desnature o homem é inconcebível.

14 No *Discurso sobre a desigualdade*, a terceira "revolução da desigualdade" é a conversão do governo legítimo em governo arbitrário. O governo oriundo da segunda revolução (pacto dos ricos) era legítimo porque estabeleceu, digamos, um "estado de direito". Como veremos no Capítulo 4, só o contrato social permite apoiar a legitimidade não apenas na lei (positiva) mas também na justiça proveniente das condições da sociabilização do homem (ou do contrato social).

obedecendo ao Estado: duas perspectivas na relação do particular com o público, daí a dupla relação.

O homem se associa alienando sua liberdade natural e recebendo em troca uma liberdade convencional por meio da qual estabelece uma dupla relação com o corpo coletivo instituído. Assim como o animal humano se torna homem, pois a associação "substitui o instinto pela justiça e dá a suas ações a moralidade que elas não tinham" (CS, I, 8), a liberdade natural se torna liberdade moral e o homem adquire consciência de sua liberdade e espiritualidade em sua alma. A instituição da associação que estabelece uma dupla relação do homem com o corpo convencional, como cidadão e como súdito, cria duas formas de liberdade convencional: a liberdade política é a liberdade do cidadão e a liberdade moral, a liberdade do súdito.[15] De um lado, a cidadania se caracteriza pela vida política ativa (*vita activa*)[16] e, de outro, a obediência às leis quando não há risco de punição é um problema de consciência pessoal, portanto um problema moral.

O contrato social e a vontade geral que dele resulta garantem ao soberano que ele seja sempre o que deve ser, pois sem a vontade geral não há soberano nem nada do que o corpo coletivo garante, como liberdade moral e consciência. Por isso, se o soberano for violado, será destruído.[17] Além disso, o soberano nunca prejudica seus membros, nem coletiva nem particularmente, porque ele só existe por meio deles. A partir daí, podemos fazer uma analogia para compreender o problema que deverá ser enfrentado pelo soberano e que está se configurando: o soberano está para os associados assim como a natureza está para os animais, então a lei do soberano (ou vontade geral) está para as vontades dos particulares assim como a lei da natureza

15 Basicamente caracterizo como liberdade política a "dupla relação" do cidadão e do súdito (cf. CS, I, 7: "compromisso recíproco entre o público e os particulares") e como liberdade moral a consciência implicada em todo ato de liberdade (cf. CS, I, 8: a justiça substitui o instinto e "dá às suas ações a moralidade que antes lhes faltava").

16 Embora sem referir-se a Rousseau, Arendt (2000) comenta a origem desta questão na Antiguidade e sua metamorfose ao longo da história.

17 Cf. "compromisso recíproco do público com os particulares" sem o qual ocorre uma "injustiça cujo progresso determinaria a ruína do corpo político" (CS, I, 7).

está para as vontades dos animais (ou instinto). Ora, os animais não podem desobedecer a lei natural porque seu instinto não é livre, mas os homens podem desobedecer a vontade geral porque são livres. Então a natureza impõe sua vontade aos animais por necessidade, mas o soberano só impõe a vontade geral aos homens por liberdade, ou seja, por consciência, por moralidade.

O raciocínio parece circular porque efetivamente aí está a origem do problema: o homem no estado de natureza (animal humano) só venceu os obstáculos da natureza prejudiciais à sua conservação porque mudou seu modo de vida, isto é, foi livre para resistir à natureza e não seguir seu instinto animal. Nesse momento, o animal humano deveria ter perecido, mas em vez disso, tornou-se homem criando o soberano. Assim, o soberano só existe porque o homem é livre. Se o soberano se impusesse aos homens como a natureza se impõe aos animais, então o soberano seria natural e o homem não poderia usar sua liberdade contra a natureza e pereceria. Pelo mesmo motivo, o homem pode usar sua liberdade contra o soberano. Por isso, Rousseau diz que "se a alienação é sem reservas, a união é tão perfeita quanto pode ser".

A alienação da liberdade natural transforma o animal humano em homem dando-lhe liberdade moral e consciência, mas o soberano não pode se impor da mesma forma que a natureza. Por isso, a dupla relação do homem com o soberano é tão complexa: o súdito é moralmente obrigado a obedecer a lei, mas, como é naturalmente livre, pode se desobrigar de obedecer a lei. Os particulares podem não seguir seus compromissos "considerando o que deve[m] à causa comum como uma contribuição gratuita" (CS, I, 7). Ora, como isso pode arruinar o soberano, aquele que desobedecer precisa "ser forçado a ser livre", isto é, precisa reconhecer a moralidade de suas ações. A existência dos membros do soberano é "absoluta e naturalmente independente", mas é moralmente dependente, já que o homem tem consciência moral. "Considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um ente de razão, porquanto não é um homem, ele desfrutará dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de súdito" (ibidem) – ora, a pessoa moral do Estado não é um ser

natural, mas é um ser real, não é apenas um ser de razão, pois não é mera fantasia ou quimera, mas é um ser real graças ao qual o homem tem consciência, não é algo indiferente àquele que pensa, mas constitutivo de seu ser.[18]

Dessa forma, o soberano precisa preservar-se desse desajuste entre a liberdade moral e a liberdade política. O soberano precisa "encontrar *meios* para assegurar a fidelidade dos súditos" (ibidem). Ora, quais são os meios de que dispõe o soberano com esse objetivo? Como o soberano não é um ser natural, esses meios também não podem ser naturais. Como pode o soberano forçar o súdito desobediente a ser livre? Segundo Rousseau, esse é "o artifício e o jogo de toda máquina política"; algo para o qual o direito natural não é suficiente e a partir do qual o direito político é necessário. O uso da força comum pode impedir a ruína do corpo político e forçar o súdito à liberdade, mas assim como a força não cria o direito, a força comum pode não atingir a consciência do súdito. Ele então obedeceria por necessidade, enquanto forçado a obedecer, e não por consciência, isto é, por moralidade, por liberdade. Por isso, a força não é o meio (mais) adequado. Qual seria? Como atingir a consciência? A força é um dos meios do jogo político, mas é certamente ineficaz para a consciência. Não basta vencer, é preciso convencer, ou melhor, "conduzir sem violência e persuadir sem convencer". Já que a força é insuficiente, a política é o jogo da retórica eficaz. O critério de eficácia é a conservação do soberano.

18 Para Rousseau, "ser de razão" é produto de especulação abstrata e sofisticada ao passo que "ser moral" é a condição de intersubjetividade criada pelo contrato social sem a qual o homem não pode desenvolver consciência. Como o ser moral é convencional, então não é natural, mas é real porque "serve de base a todos os direitos" (CS, I, 9). Veja: "O direito do primeiro ocupante, embora mais real do que o do mais forte, só se torna um verdadeiro direito depois de estabelecido o de propriedade" (ibidem, p.365). Dessa forma, o direito é "mais" real, ou seja, a relação dos homens entre si e com as coisas ao criar direitos é real mesmo quando não é natural – outras passagens nos permitem esta conclusão, especialmente no fragmento "Estado de guerra" (*O.C.*, Pléiade III, p.601-12) e no capítulo 2 do *Manuscrito de Genebra* intitulado "Sociedade geral do gênero humano" (Man.Gen., I, 2; *O.C.*, Pléiade, III, p.281-9).

3
Soberania e vontade

Depreende-se, logo de saída, a dificuldade que terá Rousseau de sustentar a unidade do corpo do povo soberano, sem nenhum outro contrato a não ser aquele pelo qual o povo é povo. Para ele, não existe nenhum outro contrato, mas apenas decretos, delegação de poderes subordinados ao poder soberano do povo. Resta saber como pode o povo, constituído como unidade pelo pacto, aparecer como pessoa moral, portadora de direitos e deveres. Rousseau não só não aceita que a constituição de um governo se faça por um segundo contrato, mas também não admite a representação entendida como transferência do direito natural a um terceiro.

Milton Meira do Nascimento,
Figuras do corpo político

I

A formulação do pacto por Rousseau cria uma série de relações entre conceitos herdados da tradição jusnaturalista. Esses conceitos recebem, todavia, uma nova definição a partir do que foi estabelecido

pelo contrato social. O leitor que os compreende em seus significados tradicionais se arrisca a misturar os elementos desde os fundamentos do sistema: "Esses termos confundem-se frequentemente e são usados indistintamente; basta saber distingui-los quando são empregados com inteira precisão" (CS, I, 6, p.362). Essa observação mostra que a boa definição dos termos é suficiente para apontar os equívocos – quando os houver – daqueles que os mal utilizaram.

Rousseau já adotara esse procedimento em suas obras. No *Discurso sobre as ciências e as artes*, tratou-se de verificar o que são as artes em si mesmas e em relação à sociedade que as condiciona. Surge então uma perspectiva inusitada e um discurso retórico primoroso no julgamento dos juízes do Concurso de Dijon. No *Discurso sobre a desigualdade*, convinha redefinir adequadamente o direito natural corrigindo as concepções anteriores. Só a condição natural do homem permite compreender a desigualdade atual e seu verdadeiro significado histórico. Esse procedimento já estava explicitado na *Idée de la méthode dans la composition d'un livre*:[1] "Eu iniciaria explicando claramente o objeto que me proponho, definindo com cuidado as ideias e as palavras novas ou ambíguas que teria necessidade de empregar, não sucessivamente à maneira dos matemáticos, mas como por oportunidade e encaixando engenhosamente minhas definições na exposição de meu objeto" (Rousseau, *O.C.*, Pléiade, t.2, p.1242-3). Recolocar o problema implica situar as questões envolvidas de forma a esclarecer o leitor tanto das posições do autor quanto das críticas a seus adversários.[2]

Pois bem, a teoria do contrato social introduz conceitos que se relacionam entre si de forma a rejeitar definições tradicionais e a

---

1 Charles Guyot, na Introdução da Pléiade, situa este importante texto "*vers 1745 ou vers 1761*" (O.C., Pléiade, II, p.CI) e afirma tratar-se "do movimento de um pensamento em devir" (p.CII). Por esse motivo, suponho que a data mais provável seja dos anos 1740, anterior portanto à Querela dos Bufões, ao prêmio de Dijon e ao amadurecimento crítico demonstrado no *Discurso sobre a desigualdade* (1754) e na primeira versão do *Contrato social (Manuscrito de Genebra)* (1758).

2 Cf. Goldschmidt (1974, p.32-6).

dar-lhes um novo significado. De um lado, se a noção de "vontade geral" provém diretamente de Pufendorf com pequenas correções,[3] por meio da qual se compreende a unificação das vontades num "corpo moral e coletivo", de outro lado, os termos cidade, república, corpo político, Estado, soberano, potência, cidadão e súdito são os mais propícios à confusão, pois há uma quantidade muito grande de autores que os utilizaram de forma incorreta. Numa palavra, a redefinição desses termos se dá num extraordinário debate com os autores e as autoridades (intelectuais) de seu tempo (aliás, como bem mostrou Derathé (1995) em *Rousseau e a ciência política de seu tempo*). Tratemos de retomar brevemente então esses termos da maneira como eles se relacionam entre si.[4] Depois disto, a crítica de Rousseau se explicitará por si só.

O "ato de associação produz [...] um corpo moral e coletivo [...] que [...] ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade". Primeiro convém recordar que a condição da associação é que cada indivíduo naturalmente independente se coloque sob a direção suprema da vontade geral tornando-se parte indivisível do todo. O associado era independente e agora é inseparável do todo. Esse todo é um corpo moral e coletivo unificado pela vontade geral, sem a qual o associado não é parte indivisível e volta a ser uma totalidade independente. O corpo coletivo adquire assim um eu comum, uma identidade, só está vivo porque tem vontade, a vontade geral. O

3 Cf. Milton M. Nascimento (2000, p.82): "O conceito de vontade geral, por exemplo, que tem sido objeto de tantas divergências, interpretado à luz do texto de Pufendorf, ganha muito maior clareza e pode ser compreendido de maneira mais simples, mais direta, sem filigranas". O corpo moral é ao mesmo tempo um corpo político e não se dissociam entre si dois contratos, um moral e outro político, como ocorre no jurista alemão. Para Rousseau, o segundo contrato de Pufendorf é desnecessário. Além do livro supracitado, que congrega e analisa diversas citações, veja-se também Jean-Fabien Spitz (1988). Patrick Riley (1986) faz um histórico da noção de vontade geral mostrando o esvaziamento de seu sentido religioso em Rousseau.

4 Vamos tentar compreendê-los em seu "tempo lógico", no sentido de Goldschmidt (1970), pois é grande o grau de abstração adotado por Rousseau em sua exposição. Como bem mostra Launay (1964, p.354-5), o *Contrato social* é obra para doutos.

corpo coletivo então é um corpo, tem um eu comum, uma vida e uma vontade – ou seja, o corpo comum constituído tem identidade (ele *é*), tem consciência comum (um *eu*), tem um ser (*vida*), tem devir e finalidade (*vontade*).[5] Todos esses aspectos serão apropriadamente desenvolvidos por Rousseau. Pois bem: "O ato produz um corpo moral e coletivo. Essa pessoa pública" – continua ele – "tomava antigamente o nome de cidade e hoje o de república ou de corpo político". Sumariamente, o corpo moral e coletivo toma o nome de corpo político. Ora, todo corpo político é então um corpo moral, embora nem todo corpo moral seja um corpo político, como veremos a seguir.[6] Então tudo o que condiciona um corpo moral também vale para um corpo político e os resultados são os mesmos: a unidade, o eu comum, a vida e a vontade. Expressos em termos precisos, eles podem ser relacionados da seguinte maneira: a unidade se exprime como Cidade, República e Corpo Político; o eu comum, como Estado, soberano e potência; vida como povo; vontade como cidadãos e súditos. Essa analogia visa por hora caracterizar a diferença entre Estado, soberano e potência, posto que no âmbito abstrato exigido por Rousseau, os outros termos já foram expostos em nosso capítulo anterior.

Rousseau afirma que "a pessoa pública [...] [toma hoje o nome de] corpo político, que é chamado por seus membros de Estado quando passivo, Soberano quando ativo e Potência quando comparado a

---

5 Sabemos que as leis humanas se caracterizam pela temporalidade, ao contrário das leis naturais, que são sempre as mesmas. Segundo Rousseau, a lei é expressão da vontade geral, portanto a lei é o dever ser do que a vontade quer. Diversas circunstâncias, todavia, fazem com que a vontade e a opinião mudem e é justamente isso que possibilita a história.

6 Adiantando um pouco: o ato de associação primordial abstrato que sociabilizou o homem no estado de natureza cria um corpo moral que é ao mesmo tempo um corpo político. Esse ato é irreversível. Outras associações que instituam uma vontade comum podem ocorrer (donde a palavra *institutio*, instituição) e terão um aspecto moral (a vontade que une) e um aspecto político (a força comum instituída), isto é, um Corpo Político é um corpo moral composto no seio do qual interagem diversas instituições (diversos corpos morais) (cf. Nascimento, 2000, capítulo 3).

seus semelhantes". Assim, o que distingue o Soberano e o Estado é a atividade, fazer a lei, e a passividade, obedecer à lei. De um lado, o corpo político se chama Estado quando passivo porque se apresenta por seus resultados, pela maneira como é compreendido independentemente de todas as outras relações. De outro, o corpo político se chama soberano quando ativo porque se apresenta por meio de sua conduta, de sua vontade, de suas decisões, aquilo que traça sua história e suas escolhas a partir de suas determinações reais, ou seja, o soberano é o que deve ser, ou melhor, a vontade do povo por meio do direito e da história ao longo do tempo, em função das decisões que são tomadas. Por isso, Rousseau afirma que "o soberano, somente por sê-lo, é sempre o que deve ser" ("*Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être*" – CS, I, 7).

O soberano surge da deliberação pública (abstrata), isto é, o povo realiza um acordo que exprime sua vontade, que é geral, por meio de leis que condicionam o corpo moral fundamental que é chamado de corpo político. Decorre desse ato uma série de relações lógicas internas, das quais há duas que precisam ser comentadas neste momento. Por um lado, em primeiro lugar, "é contra a natureza do corpo político (*la nature du corps politique*) que o soberano se imponha uma lei que ele mesmo não possa infringir" (ibidem). Trata-se de uma consequência do contrato, pois o único objeto de deliberação é a alienação da liberdade natural e tudo o que não pode ser alienado em favor da vontade geral não é objeto de deliberação. Por exemplo, as desigualdades físicas e as leis naturais independem da vontade e não podem ser objeto de acordo, ao passo que a Lei das Doze Tábuas ou os Dez Mandamentos podem.[7] Dessa forma, por definição, a liberdade natural sempre pode contrariar a liberdade moral ou política.

Por outro lado, em segundo lugar, o soberano só existe enquanto a vontade geral mantiver os homens inseparáveis, donde "não há

7 Os Dez Mandamentos e as Doze Tábuas são comumente indicados ou concluídos como naturais pelos jusnaturalistas. O problema é que há sociedades que pensam de outra maneira, como os ameríndios, por exemplo. Daí o interesse de *A conquista da América*, de Todorov (1999) e *O pensamento selvagem*, de Lévi-Strauss (1970).

qualquer espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem sequer o contrato social" (CS, I, 7). Os homens podem então se dissolver enquanto corpo e retomar a liberdade anterior do ponto de vista abstrato (pois o processo é irreversível), ou seja, os homens podem mudar a forma de soberania ou aderir a outro soberano, tanto quanto corpo quanto individualmente. Concretamente, um Estado pode se subdividir ou anexar-se a outro, ou um homem pode abdicar de sua religião ou de sua nacionalidade. Essas situações são possíveis sem que necessariamente haja alguma forma de transição. Em outras palavras, o problema é que o homem não recupera a liberdade natural do estado de natureza; sua situação civil é irreversível porque já dispõe de consciência.[8] O que o homem pode é aderir concretamente a outra liberdade moral ou política. A consequência é que a vontade particular de um indivíduo só pode se dissociar da vontade geral quando a vontade geral não for mais a sua própria vontade enquanto parte do corpo soberano.

O que o indivíduo não pode é separar o Estado do soberano, vendo o primeiro como ente de razão e o segundo como ente de vontade, apropriando-se dos direitos sem cumprir os deveres.[9] Nesse sentido,

8 Convém apresentar a famosa analogia da formação de corpos morais com a precipitação de reações químicas feita no *Manuscrito de Genebra*: "Caso a sociedade geral existisse fora dos sistemas dos filósofos, ela seria, como já afirmei, um ser moral que teria qualidades próprias e distintas daquelas dos seres particulares que a constituem, mais ou menos como como os compostos químicos, que têm propriedades que não tomam de nenhum dos mistos que os compõem" (Man.Gen., I, 2; Pléiade, III, p.284).

9 No primeiro livro do *Contrato*, Rousseau afirma o seguinte: *"En effet chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun; son existence absolue et naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le payement n'en est onéreux pour lui, et regardant la personne morale qui constitue l'État comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet, injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique"* (CS, I, 7, p.363). Trata-se de mostrar que considerar o Estado como um ser de razão é um erro cometido pela vontade particular que imagina a possibilidade de afastar-se da vontade geral sem se dar conta de que

"forçar a ser livre" é voltar a reunir razão e vontade para evitar a destruição do corpo político. Note assim que razão e liberdade parecem dissociadas, como em Hobbes, mas não deveriam estar, como em Locke, ressalvado o aspecto convencional da moral que implica uma razão convencional diversa da razão natural (jusnaturalista ou lockeana).

Dessa forma, a soberania distingue-se do Estado assim como a vontade geral se distingue da legislação. Sua origem convencional implica um conjunto de características que precisam ser explicadas para compreendermos propriamente os problemas da explicitação da vontade geral em lei.

O que unifica as vontades na convenção é a vontade geral, sem a qual a convenção não é possível, portanto, só a vontade geral pode dirigir o corpo. Donde Rousseau (CS, II, 1, p.368) assevera: "Afirmo que o soberano, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se, não porém a vontade". A soberania é o exercício da vontade geral, e a vontade não pode ser alienada. Quando alguém quer alguma coisa, não pode transferir este desejo para outrem. Vale o mesmo para a pessoa pública. Se ela só existe porque tem vontade geral, alienar a vontade seria anular uma das condições de sua existência. Como a representação da vontade seria a transferência da vontade de si mesmo para o representante, implicaria a anulação da convenção pelo representado.[10]

Não há então aparência na vontade, que, como vimos, é sempre o que deve ser. No interior da convenção, a vontade geral é absoluta, um absoluto devir, o dever ser do bem comum como finalidade da instituição. Assim, o bem comum e a vontade geral mantêm uma relação direta e imediata: sem o bem comum, não há ser coletivo,

---

a licença só existe graças à liberdade. O Estado não é um ser de razão porque é um ser moral e, portanto, dotado de vontade geral – caso contrário, se fosse um ser de razão não seria um ser moral.

10 A esse respeito, o definitivo artigo de Salinas Fortes (1978), "O engano do povo inglês".

não há soberano. Nesse sentido, a vontade geral é imanente ao ser coletivo. Por isso, a vontade geral do ser coletivo, isto é, a soberania, é inalienável; aliená-la é destruir seu ser (por isso Rousseau será acusado de ter eliminado o direito natural, mas como vimos, isso não é correto porque o direito político é condicionado e não arbitrário).

Pois bem, a vontade geral dirige a força comum; entretanto, a força exercida não é abstrata,[11] é concreta: "somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada". Isso nos permite uma discriminação importante, o exercício abstrato da vontade geral é a soberania e o exercício concreto da vontade geral é o governo. Este último executa de modo particular aquilo que é decidido de modo geral (cf. CS, III, 1, p.395). Se o governo fosse imanente como a soberania, cairíamos no caso do corpo que se obriga a si mesmo, confundindo inadequadamente liberdade particular e liberdade convencional. Em outras palavras, a vontade particular que se colocasse contra a vontade geral, em vez de ser forçada a ser livre, introduziria uma crise na consciência pública, uma forma de esquizofrenia do corpo coletivo, ou, mais rigorosamente, não dissociaria a liberdade pública da liberdade particular pela vontade geral, tornando a vontade geral uma soma pura e simples da vontade particular, o que é contraditório. Ora, isso significa que a vontade geral é imanente, mas sua realização concreta não elimina a vontade particular.[12] Co-

---

11 Sobre a noção de abstração em Rousseau, notamos que ela se opõe ao particular e ao singular que aqui designo como concreto. Por exemplo: "*Quand je dis que l'objet des lois est toujours général j'entends que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particulière*" (CS, II, 6, p.379) e "*Les êtres purement abstraits se voient de même, ou ne se conçoivent que par le discours*" (2D, I, p.150).

12 Dizemos que a vontade geral é imanente ao ser moral, caso contrário teríamos que acompanhar o raciocínio (equivocado, mas muito interessante) de Georges Davy (1964), que opõe a imanência da vontade geral à transcendência das leis naturais e afirma que esta imanência exprime a imposição da vontade geral sobre as vontades particulares, pois haveria um "reflexo" das leis naturais nas leis civis, já que estas últimas preveem "alienação total" do associado. Segundo ele, Rousseau não adiantou nada além do que Hobbes já escrevera: "efeitos de estilo não são provas" (ibidem, p.70). De fato, se a razão que descobriu o método geométrico equivale às leis naturais, não há como evitar que as leis civis sejam

mo a vontade particular considera a vontade geral mesmo quando a contraria (motivo pelo qual precisa ser forçada a ser livre), então a vontade geral precisa estar representada noutra vontade particular que possa agir sobre a primeira. Essa representação seria uma alienação que impediria a comunhão moral (ou consciência) das duas vontades particulares. O que se transferiu, portanto, não foi a vontade, mas a possibilidade de agir. Assim, a decisão da força comum não se transmite, mas sua possibilidade de ação precisa ser transmissível para não anular a liberdade particular em relação à vontade comum. Essa transmissão no exercício da força comum se chama poder. Em outras palavras, o poder emana do povo: "o poder pode se transmitir, mas não a vontade".

O que Rousseau pretende provar é que a possibilidade que o poder tem de transmitir-se (ou emanar) não implica a alienação da soberania, pois a vontade geral é imanente ao corpo. Note que há uma inversão na concepção tradicional de poder político: o poder não provém de Deus nem da natureza, mas de consentimento; não decorre de leis divinas nem de leis naturais, mas da liberdade; trata-se de uma exigência natural (ou lógica) do caráter convencional e histórico da moralidade humana. Note assim que o governo tem poder, mas, já que se caracteriza como vontade particular, o governo pode ser solapado por movimentos sociais,[13] que por sua vez também se caracterizam como vontades particulares e têm poder. No caso desse poder contrário ser maior que o governo, então simplesmente o governo muda de mãos – sem que a vontade geral se aliene ou o soberano deixe de existir.

Definida a soberania, a principal preocupação de Rousseau passa a ser as condições da transmissão de poder. Ora, a diversificação (qualitativa e quantitativa) do poder não implica a divisão de soberania, pois nesse caso uma parte da soberania estaria alienada em

---

impositivas, como em Hobbes, ou que a moralidade seja natural, como em toda a tradição jusnaturalista. Nossa tese pretende resolver este *imbroglio*.

13 O vocabulário de Rousseau caracteriza movimentos sociais como movimentos de opinião pública (cf. Ganochaud (1978).

relação à outra. Privilégios de poder na condução da força comum não são soberania, mas expressões de soberania, ou seja, o "princípio" de soberania permanece intacto: "Nossos políticos, porém, não podendo dividir a soberania em seu princípio, fazem-no em seu objeto. Dividem-na em força e vontade, em poder legislativo e poder executivo, em direito de impostos, de justiça e de guerra, em administração interior e em poder de tratar com o estrangeiro. Algumas vezes, confundem todas essas partes, e, outras vezes, separam-nas. Fazem do soberano um ser fantástico e formado de peças ajustadas, tal como se formassem um homem de inúmeros corpos, dos quais um tivesse os olhos, outro os braços, outro os pés, e nada além disso" (CS, II, 2, p.369). Rousseau designa por "nossos políticos" as pessoas particulares ou públicas (compostas, isto é, instituições) dotadas de poder que extrapolam suas funções para enganar o soberano, isto é, para obter vantagens particulares em prejuízo do público. Explica-se o equívoco: "Esse erro provém de não disporem de noções exatas sobre a autoridade soberana e de terem tomado por partes dessa autoridade o que não passa de emanações suas" (ibidem). Assim, o poder emana do soberano sem dividi-lo, já que o interesse público permanece uno.

Segundo Rousseau, confundir emanação de autoridade soberana como se fosse parte separada tem outras implicações, das quais duas são comentadas. A primeira confusão se dá na definição da palavra lei, pois um ato de soberania é a expressão de uma vontade na forma de uma lei ao passo que a aplicação da lei é um ato particular que emana da vontade, chamar-se-á decreto. O ato particular, por ser particular, não é geral, então é uma determinação de um caso geral. A segunda implicação concerne o direito, que só pode existir enquanto supuser a vontade geral e o interesse público e por isso está sempre subordinado ao soberano, mesmo quando delimitar privilégios.[14]

---

14 Rousseau dá então nome às concepções de soberania que combate: não apenas a de Grotius e seus seguidores, mas também a de Barbeyrac, de acordo com as notas explicativas incluídas em sua edição.

Outro problema que decorre da emanação é a possibilidade de abuso, o que é impossível no que é imanente. Por isso "a vontade geral é sempre certa", mas "o povo se engana frequentemente". Basta informar mal o povo para que suas decisões percam o foco da utilidade pública e permitam que pessoas particulares obtenham vantagens em detrimento do interesse público.[15]

II

Precisamos agora considerar o poder do soberano sobre seus membros. Como vimos, os homens são naturalmente independentes e moralmente dependentes. Assim, as pessoas particulares, enquanto cidadãos e súditos, têm direitos e deveres instituídos pelo soberano que são distintos dos que têm enquanto seres naturais. Os direitos naturais que decorrem do amor de si e da piedade natural permanecem na natureza do animal humano. Entretanto, os direitos políticos que surgem com a instituição do soberano precisam também ser respeitados pelo homem. Vimos que os direitos políticos só se estabelecem com a alienação da liberdade natural em favor da liberdade moral. Nesse caso, o que resta do direito natural anterior, já que foi alienado para o direito político? Ora, vimos que o poder (político e moral) do soberano não é equivalente ao poder da natureza, pois aquele é convencional (mediado) e este último é natural (imediato). Assim, a independência natural dos homens permanece e é aliás a causa pela qual o súdito pode se desobrigar junto ao soberano. Assim, a alienação da liberdade natural cria a liberdade moral, mas os homens (que são naturais) continuam particularmente livres e podem contrariar a liberdade moral, podem agir de forma antipolítica

---

15 "A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido" (cf. CS, II, 6, p.56) e "Se o abuso é inevitável, segue-se que não podemos regulamentá-lo? Precisamente por sempre tender a força das coisas a destruir a igualdade, a força da legislação deve sempre tender a mantê-la" (CS, II, 11, p.67).

ou imoral.[16] Note então que diferem o poder físico da natureza (ou força) e o poder moral do soberano, que emana da convenção e é proveniente de consentimento. De certa forma, o poder da natureza e o poder do soberano têm objetos diferentes, motivo pelo qual é impossível que o segundo substitua o primeiro. Como vimos, se substituísse, o soberano seria natural. Em outras palavras, embora o direito natural do homem natural (ou animal humano) independente tenha sido alienado para o direito político do homem moralmente dependente, ele permanece para tudo aquilo que não foi abordado pela convenção, tudo que ficou de fora da convenção. Portanto, tudo o que não é de interesse comum não precisa de convenção, esse é o *princípio de utilidade pública* seguido pelo soberano.

Segundo Rousseau (1943, p.49), "sob a lei da razão, não menos que sob a da natureza, nada se faz sem causa", então o soberano não pode "onerar os súditos com qualquer pena inútil à comunidade". Nesse caso, entre os assuntos inúteis à comunidade, vale uma certa forma de direito natural "aperfeiçoado" presente na consciência, a razão. Preserva-se a individualidade isenta de qualquer forma de individualismo egoísta ou burguês.[17]

No ato que criou o corpo social, todos os participantes deram sua pessoa e seus bens, todos deram tudo o que tinham e, portanto, a condição de todos é igual. Uma vez que a pessoa (física) de cada um é necessariamente diferente da de todos os outros, e o mesmo ocorre com os bens, então a contribuição de cada um em particular é necessariamente diferente. Entretanto, como cada um deu tudo o que tinha, a condição de todos é a mesma, donde decorre univocamente a igualdade perante

---

16 Nesse sentido, só o animal humano do estado de natureza é amoral, pois é impossível um homem ser amoral no estado civil. Esse raciocínio obriga também a considerar apolíticos somente os escravos, os "covardes" que se deixam dominar moralmente por uma força física menor que a sua: "a força fez os primeiros escravos, a covardia os perpetuou" (CS, I, 2).

17 Ao contrário do que afirma Macpherson (1971, p.216), a vontade geral preserva um sentido público para a noção de propriedade e permite posteriormente a defesa da limitação de riqueza (e de pobreza) no interior do corpo político. Daí também a importância da diferença da noção de legitimidade no *Discurso sobre a desigualdade* e no *Contrato social*, como veremos no Capítulo 4.

o soberano. Além disso, note-se que a desigualdade física é compensada pela igualdade moral ou de direito, já que cada um deu tudo o que tinha. Daí o *princípio de equidade* que rege os corpos morais.

Os compromissos que limitam a liberdade natural ao estabelecer as leis morais que instituem o corpo moral são necessariamente equivalentes pelo fato de que cada um deu "tudo" o que tinha por natureza e recebeu "tudo" de volta acrescido de valores morais. O que vale para cada um tem que valer para todos, ou não vale nada. Daí o *princípio de reciprocidade* sem o qual não pode haver leis morais. A totalidade naturalmente independente de cada um se torna, por meio do ato de associação uma parte moralmente dependente do corpo moral. Assim, a independência natural, isto é, a diversidade física regida pelas leis naturais, permanece, mas agora acrescida da dependência moral, a igualdade moral garantida pelas leis morais, pela vontade geral.

Por um lado, a dependência moral cria o liame social que não existia no estado de natureza e, por outro, a independência física dá a cada um uma experiência particular diferente. Essa particularidade deixa de ter no estado civil a indiferença que tinha no estado de natureza. De um lado, a igualdade moral elimina a diversidade física; de outro, a comparação das diferenças ameaça o princípio de equidade da igualdade moral. Daí se conclui que, por um lado, o limite da utilidade pública é necessário porque o soberano não é a natureza, por outro, é insuficiente porque fora dele não há mais nenhum princípio verdadeiro de equidade. De certa forma reside aí o perigo, isto é, o meio pelo qual o corpo político degenera e morre.[18]

*

18 Uma leitura liberal de Rousseau é, a meu ver, cabível, como se nota nos dois últimos parágrafos de II, 4. O que permite a acumulação de riquezas em Locke não é a ideia de propriedade, mas a adoção consentida do dinheiro (cf. Locke, 1998, *Segundo tratado sobre o governo civil*, capítulo 5 *in fine*, p.426-8), por isso Rousseau tenta sempre reduzir a importância do dinheiro na vida pública. O problema é que os liberais modernos gostam de exibir a força do capital e não admitem que a força não crie o direito. A política da "opinião pública" é hoje apenas um complemento à força (como veremos no Capítulo 4).

Há uma diferença de natureza (ou uma diferença metafísica) entre lei natural e lei convencional; com isso há sempre duas maneiras de considerar as coisas, uma que segue a natureza e outra que segue a convenção. Vimos também que o próprio ato de considerar as coisas pressupõe por sua vez a consciência, que só desperta por meio da convenção. O problema todo surge porque a convenção exige equidade e reciprocidade, mas a consciência de cada um que emerge desse princípio está presente num corpo físico naturalmente independente cuja experiência individual afasta (ou sufoca) a generalidade da lei convencional. Nesse caso, o indivíduo pode ter uma vontade particular que o leve a interpretar a lei convencional como lhe sendo prejudicial, o que arruinaria a convenção.

Esse indivíduo precisa então ser educado de forma a reconhecer a reciprocidade da lei antes que seja necessário puni-lo ("forçá-lo a ser livre"). Dessa forma, boas leis implicam a boa formação de seus cidadãos de modo a evitar tanto quanto possível desvios de conduta. Assim, boas leis formam a boa consciência do bom cidadão que sempre respeita as leis. Entretanto, o paradoxo da liberdade se recoloca: como o homem é livre, a possibilidade de desrespeito às leis permanece. Uma vez que não há sanção natural para as leis convencionais, a sanção também é convencional; o homem mau não vacilará se puder desrespeitar a lei e ao mesmo tempo evitar a punição. O ato fundamental da convenção precisaria lidar não apenas com os problemas presentes, mas também prever os problemas futuros, o que é impossível.[19] Por isso, o corpo convencional nasce, vive e morre, assim como o corpo físico, embora o cálculo de sua durabilidade seja de ordem moral e política e não de ordem natural.

*

---

19 Por isso a ideia de que o remédio provém do mal é tão profícua em Rousseau. Ademais, note que à diversidade de convenções causada pelas diferentes condições em que é feita se acrescenta a diversidade de pessoas no interior de cada convenção.

Quando Rousseau diz que "as leis são as condições da associação civil" (CS, II, 6),[20] ele pretende corrigir a definição oferecida por Montesquieu segundo a qual "as leis são relações necessárias que derivam da natureza das coisas" (*Espírito das leis*, I, 1). As diversas relações necessárias introduzidas pelo contrato são as condições pelas quais a convenção se torna possível. Todavia, de um lado, dá-se a introdução da moralidade por meio da unificação das vontades, de outro, diversas relações internas são acordadas sem que sejam necessárias do ponto de vista da natureza de uma convenção, embora o sejam do ponto de vista de sua história. Ora, como vimos, não há nenhuma lei que o corpo político não possa derrogar, "nem mesmo o contrato social" (CS, I, 7). Há então uma necessidade histórica que é artificial e que não pode ser confundida com a necessidade natural. O consentimento (enquanto alienação da liberdade natural) é necessário, mas insuficiente, pois é preciso conhecer aquilo com que se consente e é preciso renová-lo continuamente, caso contrário o contrato se torna um "vão formulário". Dessa forma, as condições da associação são aquelas livremente estatuídas pelo corpo, mas "todo o jogo e artifício da máquina política" decorre das insuficiências dessa condição, o que é impossível no âmbito das leis naturais. Por isso, "o objeto das leis é sempre geral" (CS, II, 6), já que no caso das leis naturais, a singularidade é o entrecruzamento de um feixe de leis num determinado momento e lugar, ao passo que, no caso das leis convencionais, a particularidade é a livre adequação entre a consciência particular e a liberdade pública.

A possibilidade do abuso da liberdade particular está sempre presente, abuso que Rousseau chama de "licença".[21] A lei que toma

---

20 Depois de ter bem estabelecido a soberania em relação às concepções tradicionais – assim como fizera no livro I com o direito natural –, Rousseau mostra que toda emanação do soberano precisa estar definida em lei: "Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se agora de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade, porque o ato primitivo, pelo qual ele se forma e se une, nada determina ainda daquilo que deverá fazer para conservar-se" (CS, II, 6, p.378). Isso significa que todos os problemas que concernem o poder estão contidos na relação entre as leis, que estabelecem tudo o que emana do soberano.

21 Cf. nota 16 sobre abuso em CS, II, 11. Cf. Monteagudo (2002), artigo em que expus a diferença entre liberdade e licenciosidade.

um objeto particular não é lei, ou chama-se decreto, quando aplicação da lei, ou é abuso de poder. A explicação é singela: se a lei tivesse um objeto particular, ela criaria uma separação entre esta vontade particular e a vontade geral do soberano, o que é impossível, pois implicaria uma lei soberana sobre algo excluído do soberano.[22]

O problema que fica é o de como regulamentar as diferenças. Rousseau afirma que "a lei pode estatuir que haverá privilégios, mas não pode nomear ninguém". Nesse caso, como fica o princípio de equidade? Ora, essa é a confusão dos que "estabelecem o direito pelo fato" (CS, I, 2). Igualdade moral não implica igualdade física. A vontade geral unifica as vontades particulares, mas não as torna idênticas entre si. A contribuição de cada um para o interesse comum é diversa e as exigências do soberano são limitadas pela utilidade pública.

Do *Discurso sobre as ciências e as artes* e do *Discurso sobre a desigualdade*, conclui-se que a regra geral da história é que quanto mais complexa é a sociedade, mais privilégios são estatuídos. A divisão do trabalho implica a multiplicação de direitos e deveres, designados como privilégios perante a lei. A instituição do governo criará privilégios específicos na relação com o soberano. É o abuso deles que transforma o governo legítimo (segundo a lei) em governo arbitrário (segundo a vontade particular do príncipe). Por isso, a história é decadente:[23] quanto mais privilégios, mais possibilidades de abuso.[24]

Vejamos: quanto mais autoridades, mais possibilidades de autoritarismos, mais possibilidades de que a pessoa que cumpre uma função legal se sinta particularmente acima da lei no exercício de sua

---

22 *"J'ai déjà dit qu'il n'y avait point de volonté générale sur un objet particulier. En effet cet objet particulier est dans l'État ou hors de l'État. S'il est hors de l'État, une volonté qui lui est étrangère n'est point générale par rapport à lui ; et si cet objet est dans l'État, il en fait partie. Alors il se forme entre le tout et sa partie une relation qui en fait deux êtres séparés, dont la partie est l'un, et le tout moins cette même partie est l'autre. Mais le tout moins une partie n'est point le tout, et tant que ce rapport subsiste il n'y a plus de tout mais deux parties inégales ; d'où il suit que la volonté de l'une n'est point non plus générale par rapport à l'autre."* (CS, II, 6)

23 Sobre a noção de história em Rousseau e no século XX, ver Souza (2001, p.45-93, em especial p.53).

24 Cf. por exemplo o "discurso competente" (Chauí, 1982).

tarefa, ou de que a pessoa física se coloque acima da pessoa moral. Ora, o poder da pessoa moral emana da pessoa pública, mas a pessoa física executa suas funções públicas por meio de uma força física que representa o poder moral que emana da pessoa pública. Trata-se do "sujeito de direito".[25] Por exemplo, a autoridade militar de um soldado emana das leis que regulam a atividade militar de acordo com o interesse público. Suponhamos que um soldado venha a executar uma ordem de prisão emitida contra um infrator, que é imobilizado com algemas e conduzido à força de armas para o cárcere. Esse soldado representa o soldado em geral que emana da lei que regulamenta as responsabilidades de sua função. Contudo, esse soldado pode deixar deliberadamente o infrator fugir em troca de dinheiro, ignorando a lei geral e obtendo benefício particular. Nesse caso, a pessoa física conspurca a pessoa moral, mas a justificação dos privilégios conferidos à sua responsabilidade pública permanece intacta.

Por isso, todo o problema para Rousseau não é o privilégio, pois muitas atividades exigem privilégios "de direito" para serem executadas, mas o abuso: este sim é inevitável e caracteriza a decadência (daí "só o homem é suscetível de se tornar imbecil" e "o homem que medita é um animal depravado" do *Discurso sobre a desigualdade*). O abuso não é previsível por lei, mas é previsível pela história. Trata-se de uma necessidade histórica, uma lei que decorre das condições da convenção sem ser convencional: uma lei que mostra que as leis não exprimem relações necessárias.

*

Surgem duas questões complementares. Primeiro, "a vontade geral para ser geral deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência", isto é, a vontade geral pressupõe as obrigações recíprocas que a criaram e os objetos gerais que são sua finalidade, pois um objeto particular ou faz parte do corpo e da convenção ou está fora dele. Se

25 Milton Nascimento (2000, p.122) mostra que todo corpo moral dispõe direitos e deveres, inclusive o soberano (donde o princípio de utilidade pública).

faz parte, é regido por leis, se está fora, é estranho a ele. Se está dentro e é regido por leis, trata-se apenas de aplicar a lei. Se está dentro e não é regido por leis – eis nosso segundo problema –, "a questão se torna contenciosa" e os particulares interessados representam uma parte e o público a outra.[26] Ora, como é possível que o soberano exista e que os particulares apresentem uma questão ainda não definida por ele, ainda não prevista em lei? Isso é possível justamente devido à independência natural: cada um interpreta a questão de uma forma até que o soberano (a vontade geral) possa estabelecê-la em lei. É nesse espaço entre a vontade geral do soberano (corpo social ou corpo moral composto) e a vontade particular do homem (corpo físico ou corpo moral simples) que se dá o jogo político.[27]

Note então que a lei natural, ao dar a cada indivíduo um corpo físico diferente, ao dar-lhe uma experiência sensorial diferente, permite que os homens tenham vontades particulares estranhas à vontade geral que os homens têm como parte do corpo moral. Embora a consciência moral seja una no corpo moral devido à vontade geral, a consciência individual é particularmente diversa e pode até mesmo se opor à vontade geral, donde a importância da noção de mimese (que se vincula à de interpretação) na teoria do conhecimento de Rousseau, e por conseguinte da retórica em seu pensamento político,[28] como mostra Bento Prado Jr. (1998) e que vimos no Capítulo 1 da primeira parte deste livro.

---

26 A maioria de Locke não é mais do que uma parte em relação ao público, como vimos no Capítulo 1.

27 Uma importante diferença da noção de seres morais em Pufendorf e em Rousseau é que o jusnaturalista alemão não admite corpos morais singulares (cf. Nascimento, 2000).

28 Trata-se do vínculo entre verdade e justiça.

4
Opinião pública e legitimidade

A opinião está para o público, nos tempos modernos, assim como a alma está para o corpo, e o estudo de um conduz naturalmente ao outro.

Gabriel Tarde, *A opinião e as massas*

Desde o *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau reflete sobre a influência da opinião na constituição da moral e na organização do poder. Inicialmente enganadora, depois legitimadora da desigualdade, a opinião adquire no *Discurso sobre a desigualdade* a função de sustentar o direito político. Em seguida, no *Contrato social*, a opinião tem um papel normativo, a saber, é um dos quatro tipos de leis, justamente "a parte de que se ocupa em segredo o legislador" (CS, II, 12, p.394). Com isso, a opinião passa a abrigar tudo o que muda no corpo político, tornando-se então o "espírito" das leis e a chave da história, isto é, ao mesmo tempo a chave da estabilidade e da instabilidade.

Rousseau afirma que "a ordem social é um direito sagrado fundado sobre convenções" (CS, I, 1, p.352). Se a vontade geral exprime a sacralidade da ordem social, isto é, a condição sem a qual nem a convenção nem a sociabilidade são possíveis, então a opinião

exprime tudo o que é profano na ordem social e, concomitantemente, a possibilidade da redenção com a redução da desigualdade.

*

Pretende-se: 1 – situar a questão e apresentar brevemente a evolução do conceito de opinião e de opinião pública no pensamento de Rousseau; 2 – mostrar que a evolução do conceito de opinião pública em Rousseau acompanha a formação do conceito moderno de legitimidade.

I

Pensador do Iluminismo, movimento de ideias que considerava que a luz da razão afastaria de uma vez para sempre as trevas da ignorância e da servidão, Rousseau lamentava ver-se obrigado a reconhecer que a razão carrega consigo as trevas, ao invés de combatê-las, pois, como vimos nos capítulos anteriores, não há razão desinteressada. Segundo o Cidadão de Genebra, foi em nome da razão que Hobbes e Grotius defenderam a monarquia absoluta, *c'est à dire*, o despotismo, o último grau da desigualdade.[1] Ao longo de sua obra, não deixou de apontar os diversos aspectos obscuros que obnubilam a presunção iluminista. Herdeiro e crítico dessa presunção, dizia preferir os paradoxos aos preconceitos, a verdade à fraude. A razão metafísica, orgulhosa, incapaz de reconhecer seus limites, não passa de um preconceito, uma fraude, uma opinião. *Parece* o que diz ser, mas não é. Excelente escritor, Rousseau beneficia-se da polêmica e do debate de opiniões para apresentar seu ponto de vista. Acusado,

1 Por isso a autoridade moral de quem fala em nome da razão é fundamental, como mostram várias passagens de Rousseau, por exemplo: "*Les fréquentes grâces annoncent que bientôt les forfaits n'en auront plus besoin, et chacun voit où cela mène. Mais je sens que mon cœur murmure et retient ma plume ; laissons discuter ces questions à l'homme juste qui n'a point failli, et qui jamais n'eut lui-même besoin de grâce*" (CS, II, 5). Conforme também Prado Jr. (1976).

defende-se escrevendo e acuando ainda mais o desafiante. A opinião enquanto problema que condiciona o debate também precisa ser relevada e isso foi feito sempre que o raciocínio assim o exigiu. Pouco a pouco, a opinião e, posteriormente, a opinião pública encontram um lugar em seu sistema. De um lado, se a opinião (enquanto *doxa*) e a aparência acompanham a filosofia desde seus primórdios, de outro, Rousseau é um dos primeiros a refletir sobre a opinião pública.[2] A hipótese deste texto é que esse passo é fundamental para a formação do conceito moderno de legitimidade.

O *Discurso sobre as ciências e as artes* (ou *Primeiro discurso*) mostra que as ciências e as artes prejudicaram os costumes ao invés de melhorá-los. Por que prejudicaram? Porque elas mascaram a liberdade original e fazem com que os homens amem a escravidão: "as ciências e as artes estendem guirlandas de flores sobre cadeias de ferro". O que nasceu para o deleite passa a exigir ócio, luxo e desigualdade, a arte de agradar se torna um gosto refinado que impõe a polidez e o decoro. Ninguém mais é autêntico: "Não se ousa parecer o que se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade farão as mesmas coisas nas mesmas circunstâncias" (1D, I, p.8). Assim, a verdade afasta-se dos homens, que se tornam domesticados pela polidez e condenados à aparência. A opinião se impõe e os filósofos brincam com os "funestos paradoxos" da opinião tão somente para serem diferentes e se destacarem dos outros: "Para trazê-los de volta ao pé do altar, bastaria relegá-los ao meio dos

2 Jürgen Habermas (1978, p.105-9) mostrou a importância de Rousseau a esse respeito em *O espaço público*, mas não foi tão longe quanto a teoria de Rousseau o permitiria (cf. Nascimento 1989, p.50-3). De qualquer forma, o principal interlocutor de Habermas no capítulo reservado ao século XVIII, Reinhart Koseleck (1999), também não atinou esse aspecto do pensamento de Rousseau. Quase sempre o problema é procurar na obra de Rousseau algo que ela não tem ou não pode ter: a adesão à razão clássica cartesiana ou à crítica kantiana. Já Keith Baker (1993), em *No tribunal da opinião*, mostra que a crise do Antigo Regime propiciou um extraordinário debate sobre a condição social e que era ainda cedo para compreendê-lo. E para uma análise não dialética da relação entre a opinião e a sociedade, *A opinião e as massas* (Tarde, 1992), de 1901, é um livro precioso.

ateus". Eles "são inimigos da opinião pública", diz Rousseau. Aqui a expressão *opinião pública* aparece corriqueiramente, não configura ainda um conceito rigoroso. Apenas mostra em Rousseau alguma preocupação com os efeitos da opinião pública: filósofos, "vãos e fúteis declamadores", tomam a opinião pública como referência para se manifestarem e se sentirem reconhecidos.

II

Essa perspectiva da aparência enganadora será aprofundada no *Discurso sobre a desigualdade* (ou *Segundo discurso*). Trata-se nessa obra de mostrar que nenhum dos teóricos do jusnaturalismo moderno (Hobbes, Locke, Grotius, Pufendorf, Burlamaqui) compreendeu adequadamente o direito natural, pois introduziram em sua definição de direito natural características artificiais ou historicamente adquiridas que não são naturais, que não estão presentes na natureza humana pura e simples. No estado de natureza, o homem era solitário e independente e todas as suas necessidades naturais estavam garantidas sem a mediação de outro homem (exceto a reprodução, mas a família natural e a família institucional são totalmente diferentes).[3] Ora, o estado de natureza não justifica a desigualdade política que existe entre os homens. Esta desigualdade nasceu com a história e com a opinião: "A verdadeira causa de todas essas diferenças é que o selvagem vive em si mesmo e o homem sociável, sempre fora de si, só vive na opinião dos outros e é, por assim dizer, só do julgamento dos outros que ele tira o sentimento de sua própria existência" (2D, II, p.193). Ao se sociabilizar, o homem passa a viver fora de si, na opinião dos outros.[4] Todo julgamento decorre desse jogo de opiniões,

---

3 Por exemplo, não há tabu do incesto na família natural, como mostra Rousseau ao distinguir amor físico e amor moral no *Discurso sobre a desigualdade* (2D, II, p.157-8).

4 Por exemplo, a psicologia moderna, ao afirmar que o homem só se conhece por meio do outro, na sua relação com a alteridade, está sendo rousseauísta. O que está em jogo, na verdade, é a condição de intersubjetividade do homem.

inclusive o conhecimento, inclusive as ciências e as artes. A linguagem é o campo no qual se estrutura a opinião, e a cada forma de linguagem por assim dizer equivalerá uma forma de opinião.

Há um momento crucial na formação da opinião de um povo que convém retomar: o pacto dos ricos no *Segundo discurso*. Os homens foram forçados a se sociabilizar por alguma catástrofe natural, um "funesto acaso". Em sociedade, novas características surgiram e as que existiam antes, mudaram. Assim, o amor de si se converteu em amor-próprio, a perfectibilidade se desencadeou, a faculdade da razão e a da linguagem se desenvolveram. Quando o homem começou a olhar os outros e a se comparar, nasceram o orgulho, a honra e a estima. O comércio de pequenos objetos e alimentos propiciou comodidades; ideias de mérito e beleza produziram sentimentos de preferência. Em seguida, a organização da agricultura promoveu a divisão do trabalho, "desapareceu a igualdade e se introduziu a propriedade, [...] a escravidão e a miséria germinaram e cresceram com as colheitas" (2D, II, p.171). Com a partilha das coisas e das tarefas, alguns se tornaram ricos, e outros, pobres. Os mais miseráveis "faziam de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio". Estabeleceu-se então um "conflito perpétuo entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante", isto é, eis aqui o estado de guerra (hobbesiano), que não é natural, mas sim causado pela instituição da propriedade (que, portanto, também não é natural). Essa guerra era mais desvantajosa aos ricos, pois além da vida arriscavam os bens. Eles conceberam então, "forçados pela necessidade", um projeto primoroso: "empregar em seu favor as forças dos que os atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas" (2D, II, p.177). Ora, os pobres atacavam os ricos porque acreditavam que esse era seu direito: "os frutos são de todos e a terra não é de ninguém". Trata-se então de dar-lhes outras máximas, de mudar sua opinião sobre esse suposto direito. Sua proposta foi a seguinte: "Unamo-nos para defender os fracos da opressão e conter os ambiciosos [...], instituamos regulamentos de justiça e de paz [...], reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis". Eis o pacto dos ricos (análogo ao pacto hobbesiano).

As tais *sábias leis* contrariam as máximas anteriores, que eram mais próximas do direito natural porque não reconheciam a propriedade. O pacto só seria aceito se tais máximas mudassem, se a opinião a esse respeito mudasse. O resultado já sabemos: "Homens grosseiros e fáceis de seduzir [...] correram ao encontro de seus grilhões crendo assegurar sua liberdade [...] reconhecendo as vantagens do estabelecimento político".

Pois bem, a opinião mudou e o Corpo Político que garante a paz e os bens de todos os seus membros foi instituído. O final do *Segundo discurso* conclui o seguinte: "a desigualdade tira sua força e seu crescimento do desenvolvimento de nossas faculdades e dos progressos do espírito humano, e se torna enfim estável e legítima pelo estabelecimento da propriedade e das leis" (2D, II, p.193). Temos aqui portanto a desigualdade estável e legítima sustentada pela opinião, por uma opinião inválida ("ricos desprovidos de razões válidas (*valables*) para se justificar").[5] Opinião inválida, opinião legítima? Só o *Contrato social* responde a essa questão.

III

Antes convém, todavia, conferir uma análise da relação entre a opinião e as leis feitas na *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*. No verbete "Genebra" que escreveu para a *Encyclopédie*, d'Alembert (1993) sugere que a pequena república calvinista venha a autorizar espetáculos teatrais e observa que a má conduta dos comediantes

---

5 "*Destitué de raisons valables pour se justifier, et de forces suffisantes pour se défendre [...] le riche, pressé par la nécessité, conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le droit naturel lui était contraire*" (2D, II, p.177). Note que as razões não são válidas porque são contrárias ao direito natural, porém são legítimas porque criam leis. No *Contrato*, a legitimidade estará vinculada ao direito político e não mais ao direito natural, separando-se assim do sentido de legalidade, como veremos.

pode ser evitada por meio de "leis severas e bem executadas" (CdAl, p.60). Inconformado com a temeridade do amigo, Rousseau insta o povo genebrino a rejeitar essa proposta. Um dos diversos motivos é a incapacidade das leis de alterar costumes estabelecidos: "a força das leis tem sua medida, a dos vícios que elas reprimem também tem a sua". O vocabulário da mecânica newtoniana visa estabelecer limites precisos na ação das leis: "Só depois de ter comparado estas duas quantidades e visto que a primeira ultrapassa a outra poderemos garantir a execução das leis". Como a força dos vícios pode ultrapassar a das leis, surge outro problema maior que o primeiro, a saber, remediar o mal por leis que não são respeitadas é "aviltar as leis", enfraquecendo todo o conjunto legislativo.

As boas intenções de d'Alembert podem ter efeitos muito piores do que parece à primeira vista. Rousseau então faz uma observação geral, afirma que "as coisas de costumes e de justiça universal não se regulam, como as de justiça particular e de direito rigoroso, através de éditos e de leis; ou, se alguma vez as leis influem sobre os costumes, é quando elas tiram sua força deles". Ora, há assim sem mais, solta na carta, uma observação que neutraliza todo o direito natural. Temos de um lado costumes e justiça universal, que não são regulados por leis, e de outro lado justiça particular e direito rigoroso, que por sua vez tiram sua força dos costumes. Esta é a questão que nos chama a atenção: a noção de legitimidade provém dos costumes ou da justiça universal?

O problema em questão é a existência de vícios e maus costumes sobre os quais é preciso agir. A hipótese de d'Alembert era estabelecer leis para coibir vícios. Rousseau mostra que as leis podem não ter força sobre os vícios e inverte a relação: as leis podem provir dos costumes. O problema é inteiramente reformulado: "Como pode o governo agir sobre os costumes? Respondo que através da opinião pública" (ibidem, p.61). Surge algo em certo sentido superior aos costumes e, portanto, às leis. Contudo, o cidadão calvinista não dá a chave ao leitor: "Quanto à escolha dos meios capazes de dirigir a opinião pública, esta é uma outra questão que seria supérfluo resolver para V.sa., e este não é o lugar de resolvê-lo para a multidão"

(ibidem, p.62).[6] Entre o supérfluo e a multidão, um "exemplo claro" permite extrair conclusões importantes: "nem leis, nem castigos, nem nenhuma espécie de meio coativo" pode dirigir a opinião.

O exemplo é a análise da instituição do Tribunal dos Marechais na França para substituir os duelos e reparar as ofensas. Em 1657, esse Tribunal foi instituído para evitar os duelos e cuidar da reparação à honra (cf. Varloot 1987, p.392, n.109). Rousseau sugere um novo nome para este tribunal, Corte de Honra e, a partir daí, reflete sobre a relação entre a opinião, a lei e os costumes. Inicialmente nota que "a força não tem poder sobre os espíritos" (ibidem, p.62) e assim recorrer ao tribunal é um reconhecimento de medo ou fraqueza que não resgata a honra atingida. O tribunal deveria ter como instrumento apenas a honra e o poder de infâmia, mas não a força corporal, prisão ou guarda armada.

Outro ponto é que os juízes precisam de grande autoridade moral para que os preconceitos do público sejam "erradicados (*déracinés*)" (ibidem), isto é, para que não haja desconfiança. E como o julgamento do público "é independente do poder supremo" (ibidem, p.63), o príncipe não deve se intrometer nas sentenças que "*representam* esse julgamento". Toda intervenção da força cria um movimento contrário na opinião, afinal o apelo à força só é necessário justamente porque a opinião não foi vencida. Por isso, a honra só estará restabelecida se a sentença *representar* o julgamento público.[7] Não o

6 O leitor que está habituado a se deixar enfeitiçar por Rousseau para esforçar-se para entendê-lo nas leituras seguintes vê-se levado a uma desconfiança: Rousseau ainda não resolveu essa questão do ponto de vista teórico, caso contrário sabemos que o recurso a uma frase de efeito daria conta do problema. A hipótese deste capítulo é que só o *Contrato social* elaborará uma solução. Vimos no Capítulo 2 que a concepção do legislador também está concernida.

7 A representação na opinião ou no julgamento é inevitável: basta falar que ao menos uma mediação é necessária, daí a possibilidade do erro na interpretação da lei: "Quantas vezes não aconteceria a um homem bem-intencionado enganar-se sobre a regra ou sobre sua aplicação e, pensando obedecer às leis, seguir unicamente as próprias inclinações? Que fará ele portanto para evitar o erro?" (cf. Man.Gen, I, 2; Pléiade, III, p.287. O que é inaceitável para Rousseau (CS, III, 15, p.429) é a representação da vontade que funda o corpo moral: "Vontade não se representa: ou é ela mesma ou é outra, não há meio termo".

julgamento preconceituoso, mas o julgamento que confia no esclarecimento dos juízes e na sua capacidade de esclarecer a questão, isto é, nem um único véu de suspeita ou desconfiança deve permanecer.

Note que a opinião já possui um certo grau de representação em relação à verdade, por isso a corte de honra deve representá-la, a exemplo das peças de teatro. O teatro não tem função pedagógica, não ensina nada, apenas reproduz as paixões dos homens. Por isso, Rousseau até mesmo sugere que a corte de honra convoque alguns duelos com o objetivo de atrair a confiança indispensável para a educação pública (ibidem). A corte deve assim reproduzir a opinião pública a partir de determinados critérios que aos poucos se tornarão imperativos a ponto de possivelmente se converterem em vontade e se tornarem leis. Dessa forma, a corte educa por meio do exemplo, da autoridade moral, da coerência e da autenticidade – pois a opinião pública não se sentirá apenas representada, mas se sentirá espelhada, o que nesse caso implicaria a identificação da vontade geral. É preciso, por isso, reconhecer que a lei (enquanto expressão da vontade do corpo coletivo) não obriga a imaginação de ninguém. O príncipe não transfere sua vontade para o povo: "Se todo o povo tiver julgado que determinado homem é covarde, o Rei, apesar de todo o seu poder, pode até declará-lo corajoso que ninguém acreditará; e esse homem, passando então por um covarde que quer por força ser honrado, só será ainda mais desprezado" (CdAl, p.84). A honra e a vergonha não são eliminadas ou estabelecidas por decreto. Além disso, como nenhum homem pode viver sem honra em sociedade, a competência dos juízes que zelam pela honra atinge "todas as ações de que é objeto a estima pública" (ibidem, p.66). Estão em jogo os critérios da estima pública, que por sua vez dependem da opinião.

Adiante, a mesma ideia é reiterada: "façam o que fizerem, nem a razão, nem a virtude, nem as leis vencerão a opinião pública, enquanto não se descobrir a arte de mudá-la. Mais uma vez, esta arte não tem nada que ver com a violência" (ibidem, p.64).[8] Quanto aos

8 Sabemos pelos capítulos anteriores que essa "arte" é a mesma utilizada pelo legislador, a retórica. Uma análise dos argumentos de Rousseau permitiria

duelos, a inversão da relação entre as leis e os costumes reaparece na conclusão: "Esses são os preconceitos que os reis da França, armados de toda a força pública, atacaram em vão. A opinião, rainha do mundo, não está submetida ao poder dos reis; eles próprios são seus primeiros escravos" (ibidem, p.67). Pois é, a vontade do rei no Antigo Regime faz a lei, mas sua vontade é oriunda da opinião que a forma e não da razão natural que a impõe. Entretanto, quase como prova de que a teoria sobre a opinião pública ainda não estava madura, Rousseau afirma o seguinte: "As opiniões públicas, embora tão difíceis de governar, são [...] móveis e mutáveis. O acaso, mil causas fortuitas, mil circunstâncias imprevistas fazem o que a força e a razão não conseguiriam fazer [...], como os dados que caem da mão" (ibidem, p.68). A perspectiva aqui é a da inevitável decadência da história para justificar a proibição de novidades: "Tudo o que a sabedoria humana pode fazer é prevenir as mudanças, deter de longe tudo o que as traz; mas tão logo as toleramos e as autorizamos, raramente temos o controle de seus efeitos e nunca podemos contar com ele" (ibidem, p.68). Ora, as ideias de "jogo e artifício da máquina política", de "sufrágio universal do povo" para decidir o que fazer estão ausentes. Mais tarde, ao mostrar em que o direito é independente da história, meio pelo qual a legitimidade adquire um novo significado, Rousseau apresenta uma hipótese sem se preocupar com o supérfluo e a multidão, voltando-se aos escritores políticos – como ele próprio e d'Alembert.[9]

mostrar rigorosamente a atividade retórica do Tribunal, que ele prefere chamar de Corte de Honra.

9 Donde conclui Rousseau: "façam o que fizerem, nem a razão, nem a virtude, nem as leis vencerão a opinião pública, enquanto não se descobrir a arte de mudá-la" (CdAl, p.64). A arte de intervir na opinião é a mesma tanto para a questão do duelo quanto para qualquer outra, por exemplo, a desigualdade. Por isso, a arte de intervir na opinião é, em primeiro lugar, o método do legislador ao aplicar seu remédio contra a falta de legitimidade do poder público, e em segundo lugar, o método adotado por Rousseau nesta *Carta a D'Alembert* cujo destinatário é principalmente a opinião pública genebrina (cf. Launay, 1967). Sobre a opinião em relação à censura, Milton Nascimento (1989, p.50-3) comenta o vínculo com o Contrato em CS, IV, 7.

IV

O *Contrato social* estabelece os princípios do direito político no que ele tem de natural (por meio do que o condiciona, a saber, a aquisição de moralidade) e no que ele tem de convencional (multiplicidade de moralidades): "a ordem social é um direito sagrado, que serve de base a todos os outros. Contudo, este direito não vem da natureza e é, portanto, fundado sobre convenções" (CS, I, 1, p.352). A um tempo sagrado e profano, nenhuma ordem social existe sem o direito, que é sua condição. "As leis são propriamente as condições da associação civil."

Esse direito, por sua vez, tem um fundamento que é o que garante a convenção. O fundamento do direito é o contrato social, cuja expressão é a seguinte: "Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo" (CS, I, 6). Em outras palavras, a liberdade natural de cada um limitada pelas forças do corpo de cada um é colocada sob a direção da vontade geral, com isso formamos um novo corpo, um corpo moral, dotado de uma nova força, a força comum, e uma nova liberdade, a liberdade comum (moral e política). Por este novo corpo, recebemos de volta novos papéis, deixamos de ser um homem natural isolado regido exclusivamente pelas leis naturais e nos tornamos um homem moral e social regido não só pelas leis naturais, mas também pelas leis do novo corpo, o corpo moral. Estas novas leis são as leis da sociabilidade, da linguagem, da moralidade, da consciência. São sagradas, porém convencionais.

Note com isso que o pacto social exprime a sociabilização do homem, que essa sociabilização implica o surgimento de leis não naturais ou convencionais, e que a convenção cria uma liberdade (isto é, a liberdade natural se converte em liberdade particular e liberdade pública, ou liberdade moral). Com essa nova liberdade, a liberdade comum, surge uma "dupla relação" dos indivíduos com o corpo moral e do corpo moral com os indivíduos: de um lado, os particulares constituindo o público e formando a vontade geral; de

outro, o público conformando os particulares e submetendo a vontade particular. Essa dupla relação se desdobra com a diversificação de associações, isto é, outros corpos morais podem ser criados no interior do corpo moral sagrado criado pelo contrato social. Há assim a lei fundamental do contrato e diversas outras leis interdependentes. Digamos sumariamente que aqui começa a história e que ela se move por meio da diversificação das leis (e instituições, diríamos hoje).

V

Dessa forma, há tipos e graus diferentes de lei – leis naturais, leis de Deus e leis do homem: "Toda justiça vem de Deus, que é sua única fonte (*lui seul en est la source*), mas se soubéssemos recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo, nem de leis" (CS, II, 6). As leis naturais são imediatas e as leis de Deus são mediadas pela liberdade. Se os mandamentos de Deus impusessem aos homens da mesma forma que a natureza se faz obedecer pelos animais, então não haveria injustiça entre os homens. Lamentavelmente sabemos que os homens não seguem a justiça universal de Deus, pois a sanção divina não é natural (mas sobrenatural), a natureza humana faz da liberdade um instrumento contra si própria, motivo pelo qual é preciso estabelecer uma justiça humana a partir de convenções particulares.

Assim, da ordem natural emana uma justiça universal na razão por meio da consciência, mas as próprias condições da consciência emanam da desordem humana implicada na convenção, já que a ordem humana não é natural. O contrato exige reciprocidade, mas a condição natural é de desigualdade física, o que leva a compensações que garantam a igualdade moral. Como a experiência de cada um é diferente, mesmo reconhecendo uma base comum, surge uma diversificação que impede a reciprocidade moral de reproduzir na condição humana o mesmo efeito da natureza. Então a mesma liberdade que torna a convenção necessária permite que a convenção seja ignorada. Assim, a convenção mesma precisa lidar com

a desigualdade, que é inevitável e que tende sempre a aumentar: "se o abuso é inevitável, segue-se que não precisemos pelo menos regulamentá-lo? Precisamente por sempre tender a força das coisas a destruir a igualdade, a força da legislação deve sempre tender a mantê-la" (CS, II, 11). Com isso, temos diversos tipos de leis convencionais que concernem, num primeiro momento, a dupla relação do associado com o soberano e a punição do abuso. A essa perspectiva quase mecanicista, junta-se outra como complemento que na verdade é a base da primeira.

Do ponto de vista da "natureza" da convenção, há três tipos de relações: duas decorrem da dupla relação do cidadão-súdito com o soberano. Primeiro o cidadão fazendo as leis que o súdito deve seguir, isto é, o corpo do povo fazendo leis para si mesmo como soberano. Depois os súditos se relacionando entre si ou com o Estado, ou melhor, são as relações privadas no interior do corpo ou com o corpo. Rousseau chama o primeiro tipo de leis políticas ou fundamentais, pois são as que definem o corpo político, e o segundo tipo de leis civis. O terceiro tipo trata da relação do súdito com a lei, a saber, estabelece penas (ou recompensas etc.) e sanções para os outros dois tipos, são as leis criminais.[10]

Há, entretanto, mais um tipo de relação a considerar, que é o meio pelo qual as outras relações se estabelecem e mudam ao longo do tempo ("fluxo contínuo de relações"). Vimos que da desigualdade física decorre uma experiência (sensorial e espiritual) diversa, isto é, a maneira como cada um considera o que o cerca é diversa, mesmo a partir de uma base convencional comum. A liberdade particular e a liberdade moral e política impedem que o corpo seja resultado exclusivo das condições naturais de seu território e mantêm as leis em perpétua mudança: fluxo natural, mas também fluxo

10 Temos aqui a justiça particular e o direito rigoroso segundo a justiça universal, restam os costumes.

espiritual, no que depende da liberdade. Ora, o quarto tipo de leis concerne as condições históricas dos três primeiros tipos.[11]

Vejamos: "A essas três espécies de leis [leis políticas, leis civis e leis criminais], junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião, essa parte desconhecida por nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; parte de que se ocupa em segredo o grande legislador, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóboda, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, formam por fim a chave indestrutível" (CS, II, 12, p.394).

A chave dos três primeiros tipos de leis (leis escritas), portanto, é o quarto tipo, a lei da opinião (leis não escritas), em função da qual as outras leis (escritas) envelhecem, caducam, se renovam etc.[12] O legislador, portanto, preocupa-se especialmente com as condições das quais derivam os outros três tipos de leis. Estas condições são também naturais, mas elas importam apenas pela maneira como são compreendidas pelos homens.[13] Por isso, a ação do legislador é,

---

11 Por exemplo, na polêmica com Voltaire sobre o terremoto de Lisboa, Rousseau contra-argumenta: "*Serait-ce donc à dire que l'ordre du monde doit changer selon nos caprices, que la nature doit être soumise à nos lois, et que, pour lui interdire un tremblement de terre en quelque lieu, nous n'avons qu'à y bâtir une ville?*" (*Carta a Voltaire sobre a Providência*; O.C., Pléiade, IV, p.1062). Destarte, não importa a condição natural imposta aos homens, mas aquilo que os homens fazem dela. A providência não atinge o homem aperfeiçoado em particular, mas a espécie corrompida como um todo.

12 A fonte das leis nos costumes e na opinião mostra a simbiose entre moral e política e a presença da retórica na organização social, em função de como os grupos sociais interagem entre si.

13 Por exemplo, não cabe a Licurgo apresentar-se como um grande tecnólogo ou dominador da natureza, não são as condições objetivas da natureza que estão

em primeiro lugar, retórica, para ter efeito sobre a opinião pública, e só em segundo lugar a obra legislativa, a legislação da "máquina política".

De um lado, se a lei exprime o limite da força comum e o campo no qual se exerce o poder, de outro, a lei da opinião é o campo privilegiado da história, no qual os limites são rompidos e o terreno do poder, alterado. Toda história é, assim, a história das transformações da opinião pública. Ademais, se o legislador, para cuidar da lei em sua explicitação definida, precisa também cuidar dos aspectos implícitos presentes na opinião e nos costumes, então mesmo o contrato social prevê um campo de indefinição permanente, pois a lei da opinião, como vimos no pacto dos ricos, pode desequilibrar a liberdade pública ao designar privilégios de poder com a instituição do poder supremo para assegurar a propriedade.

VI

Pois bem, só o contrato social garante a lei fundamental que sustenta todas as outras leis; o ato de associação é por si só um ato legislativo em que o legislador é o corpo do povo: "O povo submetido às leis deve ser seu autor; só pertence àqueles que se associam regular as condições da sociedade" (CS, II, 6). Entretanto, se são essas as condições de toda associação, como explicar que existam abusos, que as leis não sejam respeitadas? "Por si mesmo o povo quer sempre o bem, mas por si mesmo nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a guia nem sempre é esclarecido" (ibidem). Pois é, a vontade geral não se desvia, mas o julgamento sim. Pouco adiante: "Os particulares veem o bem que rejeitam, o público quer o bem que não vê" (ibidem). A disparidade entre o particular e o público é que permite a divergência no julgamento, desdobramento da dupla relação surgida com a sociabilização dos

em jogo, mas as condições subjetivas do conhecimento, a integração moral e política do povo soberano.

homens. Por isso, um legislador que esclareça o povo (representando-o sob certas condições) se torna necessário: "É preciso obrigar uns [os particulares] a conformar suas vontades à sua razão; é preciso ensinar ao outro [ao público] a conhecer o que quer" (ibidem).

A causa dos males morais e políticos é, portanto, a opinião pública não esclarecida, uma certa divergência no julgamento dos particulares que compromete o julgamento público da vontade geral.[14] O legislador então esclarece a opinião pública não apenas para que as disparidades inevitáveis não comprometam a vontade geral, mas também para que, ao contrário, a vontade geral não se dissolva. O conceito de opinião pública em Rousseau se amplia e adquire muitas implicações.

Quanto mais esclarecida a opinião pública, mais ela se aproxima da vontade geral, porém não há esclarecimento absoluto e alguma forma de persuasão encontra lugar. Daí todo o jogo e todo o segredo da política: agir sobre a opinião, segundo as regras pelas quais ela se forma. A opinião pública pode também ser enganada e ver o bem público onde ele não está, ofuscada por interesses particulares. Eis a diferença entre o legislador e o tirano: o primeiro nunca perde o interesse público de perspectiva e o segundo sempre desvia o interesse público para o interesse particular. No *Segundo discurso*, no nível da história hipotética, é o interesse particular dos ricos que persuade os pobres e propõe a instituição do Governo. No *Contrato social*, no nível do direito, o legislador preocupa-se com a explicitação do

---

14 Surge aqui outro tipo de problema: a opinião pública pode ser educada para a liberdade ou para a servidão. Por um lado, no *Contrato social*, a servidão é reiteradamente rejeitada, nunca é legítima: "*Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la liberté et l'égalité. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle*" (CS, II, 11). Por outro lado, o pacto dos ricos, no *Discurso sobre a desigualdade*, instituiu uma servidão aceita num primeiro momento como legítima e que, depois, na terceira "revolução da desigualdade", se torna arbitrária (2D, II, p.187). Ora, no *Contrato*, a legitimidade não provém da opinião enganada, mas da opinião esclarecida, da liberdade pública [vigilante].

interesse público. O direito político não só permite compreender o pacto dos ricos, mas também aponta o caminho da redenção, a recuperação do verdadeiro interesse público. Mas afinal, os pobres também não estavam interessados no fim do estado de guerra e na instituição da paz? Não há aí um interesse público? Sim, mas com o preço da igualdade escamoteada. Igualdade natural? Não, a igualdade moral sem a qual não haveria sociabilização, garantida pela vontade geral na formação do corpo moral; igualdade de opinião, sem a qual, como vimos, nenhuma lei se sustenta. Temos então a introdução de uma nova forma de legitimidade no *Contrato social*.

No *Segundo discurso*, legítima é a estabilidade introduzida pela lei, segundo a concepção de legitimidade até então tradicional.[15] Legitimidade, do latim *legitimu*, era o que estava de acordo com a legalidade. Com o instrumento do contrato social, justamente por oposição ao pacto dos ricos (ou ao pacto hobbesiano), Rousseau passou a considerar legítimo apenas o que está de acordo com a lei fundamental, e não apenas o que está de acordo com a lei positiva. Por isso, podemos falar de leis legítimas e ilegítimas em lugares e épocas diferentes, o que anteriormente seria um contrassenso, já que a justiça natural não varia.[16] No *Contrato*, legítima é a lei que mais se aproximar da lei fundamental oriunda da vontade geral. Ora, uma tirania pode ser estável sem ser legítima: essa é a novidade do *Contrato* em relação ao *Segundo discurso*. Em outras palavras, o Estado hobbesiano pode ser estável, mas nunca será legítimo.[17]

---

15 Embora essa preocupação fosse corrente desde a "invenção" da filosofia política com a Reforma e o Renascimento, quando diferentes teorias que sustentavam o poder passaram a interferir na organização política, o sentido que hoje damos à palavra "legitimidade" foi inicialmente utilizado por Rousseau.

16 A justiça natural é uma só, mas a maneira como é compreendida pelos homens varia historicamente. É isso que o contrato social de Rousseau exprime teoricamente e que outros contratualistas atribuem ou ao governo ou à "reta razão". Em outras palavras, todos concordam com que a soberania provenha do povo; o que os distingue de Rousseau é o *exercício* da soberania (cf. Derathé, 1995, p.48-9) – esse é o novo parâmetro de legitimidade.

17 Uma leitura anacrônica acusaria contradição entre o *Segundo discurso* e o *Contrato social*, pois a legitimidade apoia-se pelo consentimento na primeira obra e

Inicialmente Rousseau introduz a opinião pública na consideração da legitimidade; depois observa que a opinião pública pode ser enganada ou esclarecida, em função do que se pode designar o grau de legitimidade. Talvez vejamos aí a primeira expressão do conceito moderno de legitimidade.

pela justiça do contrato na segunda. Trata-se ao contrário de uma evolução do conceito moderno de legitimidade.

5
A retórica política do legislador

Como Licurgo, Che (Ernesto Guevara) abdica do poder e a ele prefere continuar na sua exemplar atividade de preceptor, pedagogo, legislador-instituidor.

Luiz Roberto Salinas Fortes, "Profeta apesar de armado", *Che 20 anos depois*

Rousseau (CS, II, 6, p.380) afirma que "as leis são propriamente as condições da associação civil". Essas condições não são naturais nem necessárias (como vimos no Capítulo 3) e decorrem basicamente de um jogo de três oposições que encontramos no capítulo que define as leis no *Contrato social*.[1]

1 Três oposições: 1 – "*Dans l'état de nature, où tout est commun, je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis, je ne reconnais pour être à autrui que ce qui m'est inutile. Il n'en est pas ainsi dans l'état civil où tous les droits sont fixés par la loi. [...] Quand on aura dit ce que c'est qu'une loi de la nature on n'en saura pas mieux ce que c'est qu'une loi de l'État*" (CS, II, 6, p.378). 2 – "*Quand je dis que l'objet des lois est toujours général j'entends que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particulière*" (ibidem, p.379). 3 – "*À considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les lois de la justice sont vaines parmi les hommes; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que*

A primeira se dá entre a natureza e a moral e é a base das outras. O corpo moral é diferente do corpo natural e se caracteriza pela espiritualidade (liberdade e perfectibilidade no caso do homem, liberdade pública e justiça no caso da sociedade). Tudo o que é natural segue as leis da natureza, não é livre nem moral, e tudo o que é livre segue as leis morais, que são sagradas, porém convencionais, que só são possíveis pela alienação da liberdade natural. Só existe liberdade moral (limitada pelas forças morais ou pela consciência) por meio da contenção da liberdade natural (limitada pelas forças naturais do corpo físico de cada um).

A segunda é a oposição entre o geral e o particular. A vontade geral, sem a qual não há corpo moral coletivo, é diferente da vontade particular de cada associado,[2] cuja consciência poderia ser caracterizada como um corpo moral simples ou singular.[3] Concerne o princípio de reciprocidade,[4] pois o que é geral vale abstratamente para todo o corpo, mas a ação particular é concreta e decorre de uma interpretação particular peculiar a cada um. Assim, mesmo a boa vontade pode se enganar e concretamente contrariar a lei que segue abstratamente. Ademais, uma eventual má vontade pode se

---

personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet" (ibidem, p.378).

2 "*Chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun; son existence absolue et naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le payement n'en est onéreux pour lui, et regardant la personne morale qui constitue l'État comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet, injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique.*" (CS, I, 7, p.363)

3 Segundo Milton Nascimento (1991), a ideia de corpo moral em Rousseau provém de Pufendorf, e uma das diferenças é a noção de corpo moral composto, ausente em Pufendorf.

4 "*On voit par cette formule que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport ; savoir, comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain.*" (CS, I, 7, p.362)

valer desse subterfúgio para se justificar. O que se abre é a possibilidade de que a ação concreta não siga a orientação abstrata, pois a lei moral não tem força natural, o poder emana da vontade, mas se afasta de seu objeto.

A terceira é a oposição entre o presente e o futuro. O indivíduo que não quer como súdito a lei que quer como cidadão obtém benefícios particulares com o prejuízo público, e fortalece-se individualmente enfraquecendo todo o corpo.[5] Em questão, o princípio de equidade,[6] pois o que vale para cada um tem que valer para os outros e um desequilíbrio hoje pode causar a ruína total amanhã (cf. CS, I, 7). O indivíduo pode considerar o que deve ao corpo como uma contribuição gratuita e inútil para si mesmo e com isso causar no futuro o colapso de todas as vantagens que tem no presente. Ele precisa, portanto, adquirir consciência dos males que está causando tanto ao corpo público quanto a si mesmo.[7] Daí a punição ser também um processo educativo ("forçar a ser livre").

Então: o direito político se opõe ao direito natural por causa da liberdade, a vontade particular se opõe à vontade geral por causa do esclarecimento (ou da interpretação) e o futuro se opõe ao presente por causa da educação.[8] Dessas três oposições decorre a necessida-

---

5 "*Regardant la personne morale qui constitue l'État comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet, injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique.*" (CS, I, 7, p.363)

6 "*L'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants.*" (CS, I, 8, p.364)

7 "*Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre; car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus.*" (CS, I, 7, p.364)

8 Note ainda que essa tripla disparidade corresponde aos três tipos de relações que dividirão as leis em fundamentais, civis e criminais (CS, II, 12).

de do legislador, que surge para reduzi-las tanto quanto possível: "Por si mesmo o povo quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e visíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam igualmente de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um legislador" (CS, II, 6, p.380).

Note que quem deveria fazer as leis é o soberano, o cidadão. A figura do legislador emerge com a impossibilidade de o soberano lidar com a tripla disparidade que mencionamos: "O povo submetido às leis deve ser seu autor. Só àqueles que se associam cabe regular as condições da sociedade. Mas como as regularão? Será por um comum acordo, por uma inspiração súbita? O corpo político dispõe de um órgão para enunciar suas vontades? Quem lhe dará a previsão necessária para constituir e publicar antecipadamente os atos relativos a tais vontades? Ou como as manifestaria no momento necessário? Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação?" (CS, II, 6, p.380).

Vê-se então que, de um lado, o legislador é o soberano (o povo enquanto autor das leis); de outro, age em nome do soberano (o povo enquanto multidão cega incapaz de empreender o sistema legislativo).[9]

---

9 A esse respeito, conforme artigo de Goldschmidt (1984, p.139), "Rousseau et le droit": "*Le personnage du législateur, qui 'est à tous égards un homme*

Além disso, a vontade geral não pode ser representada: "vontade não se representa; é ela mesma ou é outra, não há meio termo" (CS, III, 15, p.429). Então, o legislador não pode representar o soberano. Ao contrário, se o soberano "somente por sê-lo, sempre é o que deve ser" (CS, I, 7, p.363), o legislador nunca é o que deve ser e por isso só se define por um conjunto de exigências irrealizáveis (cf. CS, II, 7; p.381-4): "seriam necessários deuses para dar leis aos homens"; "aquele que ousa empreender a instituição de um povo

---

extraordinaire dans l'État', l'est surtout parce qu'il apporte une solution initiale à ces difficultés: sans toucher au primat de la volonté, il éclaire celle-ci par l'entendement; il institue le peuple, conciliant ainsi les volontés particulières avec la volonté générale (par où il résout le problème de l'éducation morale et civique). Surgissant, enfin, sinon de l'âge du mythe, du moins d'un passé héroïque, il symbolise le passage de l'idée à l'histoire. Lui-même n'est plus le porte-parole d'une sagesse universelle, mais l'un seulement parmi les 'pères des nations', et toute la suite du IIe livre [Contrat social] insiste sur la nécessaire particularisation des lois". Note assim que o legislador traz a solução, esclarecendo a vontade pelo entendimento, e institui o povo, conciliando vontades particulares com a vontade geral. Sem o legislador não há solução, nem conciliação, nem instituição, donde o legislador *simboliza* a passagem da ideia à história. O legislador não é um ser, mas exprime uma relação, uma passagem, um símbolo, uma aparência... Além disso, anteriormente Goldschmidt faz um curioso adendo à concepção de razão no Iluminismo: "Por oposição ao século precedente, o século XVIII não distingue radicalmente entre razão e história, e concebe narrativas que podem se compreender tanto como histórias racionais quanto deduções históricas" (ibidem, p.136). Poder-se-ia concluir que Goldschmidt desconsidera completamente as críticas de Foucault e Derrida à "*epistéme* clássica" que vimos no Capítulo 1 da primeira parte deste livro. Bento Prado Jr., por sua vez, apresentou a partir delas (e contra elas) uma leitura nova de Rousseau, diferente da de Goldschmidt neste aspecto, pois a linguagem antecede a razão, a música antecede a gramática. Já Milton Meira do Nascimento (1997, p.101) afirma o seguinte: "Não podemos nos esquecer de que os legisladores precisam recorrer a um código, à grande escala dos princípios do direito político, para não se enganarem no momento da formação do julgamento público, isto é, no momento de sua atuação sobre a opinião pública, para transformá-la no julgamento acertado com a ajuda do entendimento". Note que tanto Milton quanto Goldschmidt consideram que o esclarecimento é suficiente para o sucesso da obra legislativa, mas sabemos com Bento que este esclarecimento é impossível devido à concepção que Rousseau tem de linguagem. Usando a metáfora adotada por Bento, o esclarecimento seria "pictórico", mas todo conhecimento é necessariamente "musical" por causa da interpretação. Essa é a questão deste livro.

deve sentir-se com capacidade para mudar a natureza humana"; "o ofício do legislador é uma função particular e superior que nada tem de comum com o império humano"; "aquele que redige as leis não tem nem deve ter direito legislativo"; "na obra da legislação há dois elementos incompatíveis: uma empresa acima das forças humanas e, para executá-la, uma autoridade que nada é" – elementos incompatíveis, exigências irrealizáveis, e no entanto o legislador é necessário (cf. CS, II, 6 *in fine*).[10]

Já que as exigências teóricas para o legislador são definidas de tal forma que sua existência histórica real se torna impossível, pensar no legislador equivale a analisar a relação entre a teoria e a prática.[11] Se a teoria abrange um sistema rigoroso (de oposições que discriminam o direito político e o direito natural), a prática depende de vontade e de artifício. Do ponto de vista estritamente racional, o legislador é dispensável, não deveria estar presente. Mas no jogo da vontade particular e da vontade geral com a vontade pública, a razão não é suficiente. Ora, se há vontade, é preciso conferir o que ela quer e verificar se o que ela quer fortalece ou enfraquece o soberano. Por um lado, o legislador entra na cena histórica para fortalecer o soberano, o mesmo papel com sinal invertido terá o "impostor" do *Discurso sobre a desigualdade* (o bom e o mau legislador respectivamente (2D, II, p.164)). Por outro lado, do ponto de vista fundacional, o legislador é para o ser moral o que Deus é para o ser natural: "o mecânico que inventa a máquina" (CS, II, 7, p.381). O legislador é nesse caso a salvaguarda da liberdade, sem a qual a sociedade se torna um relógio e o homem, uma formiga.

---

10 Um paradoxo: o legislador sempre é o que não deveria ser. Uma contradição: o legislador histórico necessariamente contraria alguma exigência conceitual do legislador enquanto corpo do povo. Uma necessidade: o legislador é necessário porque a história é sempre decadente, os abusos particulares são inevitáveis, e ele exprime a possibilidade de recuperação da liberdade pública (que ele redime e salva). Assim, a ação do legislador só se valoriza no futuro porque no presente ele sempre é o que não poderia ser.

11 Era esse o objetivo de Salinas Fortes (1976) em seu doutorado, *Rousseau: da teoria à prática*.

Temos então a boa consciência do bom cidadão e os bons resultados do bom legislador. A questão pode ser simplificada da seguinte maneira: de um lado, para que os resultados sejam bons é preciso fortalecer o soberano, o interesse público e seu senso de utilidade pública; de outro, *todos* os instrumentos para obter esses resultados devem ser utilizados pelo legislador. Ora, esses instrumentos variam com o caso e com a situação. Por isso o legislador obedece *rigorosamente* aos critérios da retórica (antiga).

Uma vez que a existência histórica do legislador é sempre contraditória, é preciso que ele não agrave ainda mais as contradições que o tornam necessário, sem o que o soberano se dividiria. Como é a palavra que inaugura o soberano, é por meio da palavra que o soberano precisa ser salvo, mesmo quando algum tipo de violência for desencadeada.[12]

Vejamos: a origem do soberano é convencional e não natural, portanto, só meios convencionais introduzidos pela convenção poderão mantê-lo. Sabemos que a força não faz o direito, a loucura não faz o direito e que não há nenhuma autoridade natural na convenção (cf. CS, I, capítulos 2, 3 e 4, respectivamente), então a natureza só permanece na convenção por meio do que possibilita (ou condiciona) a convenção, a saber, a liberdade e a perfectibilidade, ou melhor, a liberdade pública e a justiça. Em outras palavras, o que condiciona a convenção que cria o soberano é a igualdade e a liberdade expressas pelos princípios de equanimidade, de reciprocidade e de utilidade pública, que por sua vez decorrem da alienação da liberdade natural em favor da liberdade moral.[13] Essa alienação, irreversível e consen-

---

12 Num primeiro momento (abstrato), os homens são iguais e institui-se a força comum; depois a força comum retoricamente vira poder, então o poder vira força real e passa a dispensar a retórica. Primeiro poder real pela propriedade, depois poder legítimo com o governo, a seguir poder arbitrário com a tirania. É essa a política geral da história reproduzida no *Segundo discurso* e no *Ensaio sobre a origem das línguas*, e por sua vez retomada na teoria do legislador. Donde uma regra geral: toda política é de ordem retórica, mesmo a "servidão voluntária".

13 Princípios de igualdade, reciprocidade e utilidade em CS, II, capítulos 2, 3 e 4 respectivamente. Alienação de liberdade em CS, I, 6.

tida,[14] cria um jogo de oposições a partir da interação entre as vontades particulares e a vontade geral. O processo é irreversível porque os homens adquirem consciência e se tornam seres morais. Resta então ao legislador reeducar o consentimento.[15] Ora, o instrumento de que o legislador dispõe é justamente a retórica, pela qual ele pode "conduzir sem violência e persuadir sem convencer".[16]

Note com isso que a verdade não se impõe por si mesma: o recurso ao verossímil é indispensável, donde se conclui que a concepção retórica de Rousseau está diretamente presente em seu pensamento político. Nesse sentido, é um equívoco supor em Rousseau o ideal de transparência, o que pode ser conferido por sua concepção de linguagem (cf. Bento Prado Jr., 1998).[17]

De fato, as exigências históricas do legislador são todas de ordem retórica, como se pode conferir em várias passagens. Em primeiro lugar, "a grande alma do legislador é o verdadeiro milagre que deverá autenticar sua missão". Na *Arte retórica* (1375a-1376b), Aristóteles designa entre as provas não técnicas a confiança que o orador inspira no auditório. Se o legislador não consegue mobilizar a confiança do povo, então ele não pode nem mesmo começar sua obra. Porém, só o futuro confirmará se sua confiança foi ou não traída: "o verdadeiro político admira nas suas instituições esse grande e poderoso gênio que preside os estabelecimentos duradouros" (CS, II, 7, p.384).

---

14 Irreversibilidade: "*Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant*" (CS, I, 8, p.364).

15 Assim, todos os instrumentos que permitem ao legislador agir sobre o consentimento sem interferir no que torna esse consentimento possível (os bens e a pessoa de cada associado, isto é, os bens, a liberdade e a vida) são válidos. Esses instrumentos são o que condiciona o consentimento, a saber, a religião e a palavra por meio da retórica e da dialética (em sentido aristotélico).

16 O apoio à retórica é a divindade. Veja a citação completa: "*Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre*" (CS, II, 7, p.383).

17 Como vimos no Capítulo 1 da primeira parte.

Em segundo lugar, "o instituidor sábio não começa por redigir leis boas em si mesmas, mas antes examina se o povo a que se destinam mostra-se apto a recebê-las" (CS, II, 8, p.384-5). O legislador precisa avaliar as condições do povo para avaliar se a liberdade é possível, pois é preciso que haja um ponto de partida comum; por um lado é preciso que haja uma vontade de liberdade que, por outro, pode estar irremediavelmente perdida. Ora, a persuasão retórica só é possível se há acordo nas premissas com o auditório, caso contrário não se pode nem mesmo começar. É a *psicagogia* do orador na retórica antiga (psicagogia é o encanto produzido pela palavra, análogo ao encanto musical, que só funciona se o ouvinte se deixa levar).

Em terceiro lugar, "a escolha do momento de instituição representa um dos caracteres mais seguros pelos quais se pode distinguir a obra do legislador da de um tirano" (CS, II, 10, p.390). O senso de oportunidade (*kairos*, em grego) é fundamental para que os resultados sejam atingidos, caso contrário a proposição pode ser rejeitada por não ter sido compreendida, porque o povo ainda não está preparado ou predisposto a recebê-la.

Na passagem da teoria à prática, quando o legislador enquanto corpo do povo desce do céu à terra e se torna um agente histórico, ele preenche rigorosamente todos os critérios do bom orador na retórica antiga. Em outras palavras, mesmo dotado de conhecimentos universais implicados nas condições da sociedade legítima (e do silogismo sistemático), seu papel histórico se determina pelas condições peculiares de uma sociedade singular (e dos entimemas retóricos). Dessa forma, a retórica está presente em todo o jogo da máquina política, já que, no limite, não há razão desinteressada nem interesse inexplicável.

Mesmo quando a retórica não está no jogo, ela está pressuposta (por exemplo, a servidão voluntária é resultado de uma retórica bem-sucedida que se estabeleceu historicamente, como se vê no "pacto dos ricos" do *Discurso sobre a desigualdade*).

Uma vez que o legislador não deveria existir historicamente e que só o resultado dirá se ele foi bem-sucedido (recuperação da liberdade pública, instituição duradoura), então não importa a prática

adotada.[18] Mesmo um legislador bem-intencionado pode cair no caso de um reles tirano. Os comentadores divergem sobre os métodos do legislador, porém os exemplos que Rousseau oferece não permitem generalizações.

Salinas, por exemplo, considera que a reeducação política do povo carece de uma liderança esclarecida que disponha do uso da força para se impor, a "vanguarda" (Fortes, 1976, p.102-3), a exemplo de Licurgo em Esparta. A iniciativa revolucionária seria então um instrumento paternalista para a recuperação da liberdade política. Temos basicamente dois caminhos: se a força se perpetuar como um meio para manter a vanguarda no poder, então a tirania está configurada; já se a vanguarda se afasta quando o povo resgata a capacidade de decisão há muito perdida – motivo pelo qual o processo revolucionário se impôs –, então a vanguarda se caracteriza como um verdadeiro legislador. Com isso, o uso da força se justifica pelo resultado, a liberdade pública.

Uma alternativa oferece Milton Nascimento (1989, p.53-4) ao acentuar a "preservação da opinião pública" e da "memória dos tempos de fundação" (idem, 1997, p.99), isto é, o encantamento sem o uso da força, a exemplo de Moisés. A filosofia (ou a teologia) apresenta uma visão da origem que está acima dos fatos e conflitos e por isso pode auxiliar o legislador. Os princípios do direito descobertos pelo "escritor político" funcionam como uma "escala" a partir da qual o legislador age sobre a opinião pública. Os princípios são estabelecidos em nome do entendimento (imperativos categóricos), em

18 Recorde-se que entre as provas não técnicas da retórica aristotélica (em *Retórica*, I, 1377a) está o testemunho obtido sob tortura, desde que o auditório aceite sua validade; portanto, a força e a violência se justificariam pelos resultados, sob determinadas condições, a saber, quando é necessário restituir as condições para que o povo seja capaz de reconhecer o que quer, que pense e aja por si mesmo etc. A história mostra circunstâncias bem-sucedidas, por exemplo, Licurgo – um dos legisladores mais admirados por Rousseau – consultou o oráculo e confabulou com amigos, até que, como nos conta Plutarco (1991, t.1, p.98), uma determinada ação política foi decidida: "Chegado o momento favorável, ordenou aos trinta que escolhera entre os mais importantes que se dirigissem à praça pública ao nascer do dia, armados para impedir possíveis oposições".

nome de Deus (Mandamentos) ou em nome da natureza (axiomas) e devem garantir a liberdade pública.[19] O mais importante é o consenso quanto à autoridade do legislador, sem a qual ele seria ignorado.

Raymond Polin (1971, p.234-6), por sua vez, afirma que só a "educação do povo" pode garantir o compartilhamento do poder e o estabelecimento da solidariedade como o fim último do Estado. Como o legislador não é nem fundador nem soberano, só lhe resta a função de conselheiro. Cabe-lhe a sugestão de um quadro institucional a partir do qual as leis do Estado e as virtudes dos cidadãos decorram livremente por si mesmas, da mesma forma que o preceptor do Emílio apenas propicia condições para que a boa natureza do aluno se desenvolva por si mesma. A sabedoria do legislador deve então se aplicar especialmente ao sistema de educação pública.

Já Pierre Burgelin (1952, p.560-5) atribui ao legislador uma capacidade pedagógica divina para operar uma metamorfose no povo, o "despotismo divino da razão" ou "razão incarnada dos povos" para produzir o milagre da virtude política. Esse milagre já se produziu com Licurgo e com Moisés e consiste na sabedoria de "só intervir com grande discernimento", considerando o melhor possível e não um ideal inatingível. No mesmo sentido segue Bronislaw Baczko (1974, p.306-8): o legislador é o "apóstolo da razão", a imposição da razão sobre os conflitos, permitindo a "ultrapassagem dialética das antinomias e a transformação do mal em seu contrário". Para que as antinomias se objetivem em lei, realizando dessa forma a liberdade, é preciso um legislador que esteja acima dos homens e ao mesmo tempo historicamente particularizado, abaixo de Deus.

19 De um lado, Milton Nascimento (1989, p.54) afirma: "Em Rousseau não encontramos em nenhum momento a figura do intelectual portador da verdade e que deve, por isso mesmo, transmiti-la a homens ignorantes e cheios de preconceitos". De outro, considera: "O escritor político, aquele que dá vida aos princípios do direito político, é a chave para a ação dos legisladores, pois é ali que irão encontrar os recursos para sua ação política concreta" (idem, 1997, p.101). Note que o contexto histórico e a linguagem pela qual os intelectuais ou os escritores políticos se exprimem é determinante para a ação do legislador.

Já Alexis Philonenko (1984, p.61-6), na contracorrente desse otimismo da razão virtuosa, afirma que a mediação entre a razão e a experiência, entre o dever ser e a realidade concreta, é o que o legislador enquanto "médico do mundo" tenta debalde considerar. Como as aporias entre a teoria e a prática são incontáveis, somente a educação privada do Emílio pode impedir o inevitável fracasso na tentativa do legislador de criar uma nova maneira de pensar.

Tzvetan Todorov afirma que a "força racional" do legislador seria hobbesiana se não visasse à igualdade, por isso a razão legisladora deve primeiramente estabelecer a igualdade política. A dificuldade é que a tendência do homem ao abuso de poder causa a degeneração do igualitarismo em "totalitarismo", donde o romantismo de Rousseau e sua frágil felicidade, "*frêle bonheur*" (Todorov, 1985, p.32-5). O que Todorov não notou é que o critério da educação pública não é a razão platônica (enquanto paradigma pictórico, diríamos acompanhando Bento), mas a liberdade comum (enquanto paradigma musical).

David Wisner (1997, p.60-1) afirma que a noção do legislador acompanha a mudança de atitude de Rousseau entre o *Segundo discurso* e as *Cartas escritas da montanha*, em que a crença na justiça social se transforma na ideia de liberdade humana e o legislador deixa de ser considerado em termos histórico-políticos e passa a ser visto em termos morais. Roger Masters, após analisar a peculiaridade que a noção de Ciência adquire em Rousseau, mostra que a "ciência do legislador" na primeira versão do *Contrato social* se torna uma "arte" na versão final. Essa arte se manifesta como um conjunto de "máximas da ação política" (Masters, 1976, p.293 e p.369 ss.). Ora, em Rousseau tais máximas se configuram como um conjunto de regras da retórica antiga.

Embora essas perspectivas sejam interessantes apesar de sob alguns aspectos contrárias entre si, elas não são excludentes: todas são válidas desde que a liberdade pública enquanto resultado histórico obtido pela obra legislativa confirme sua eficácia, e a durabilidade, sua lógica.[20] Ademais, isso nos permite observar que toda conside-

---

20 Não se pretende concluir que "os fins justificam os meios", pois os métodos do legislador (os "meios") se inserem num quadro retórico de persuasão que tem a

ração sobre o método do legislador em Rousseau explicita a concepção de política do próprio comentador mais do que de Rousseau, já que toda análise de teoria política incorpora retoricamente seus objetivos.[21]

De qualquer forma, convém lembrar que é muito raro que o legislador seja bem-sucedido na tentativa de reformar as leis de um Corpo Político decaído: "Desde que se estabelecem os costumes e se enraízam os preconceitos, constitui empresa perigosa e vã querer reformá-los. O povo nem sequer admite que se toque em seus males para destruí-los, como aqueles doentes, tolos e sem coragem, que tremem em presença do médico. Isso não significa que, a exemplo de algumas doenças que transtornam a cabeça dos homens e lhes arrancam a recordação do passado, não haja no decurso da vida dos Estados épocas violentas nas quais as revoluções ocasionam nos povos o que algumas crises determinam nos indivíduos, fazendo com que o horror do passado substitua o esquecimento – o Estado, abrasado por guerras civis, por assim dizer renasce das cinzas e retoma o vigor da juventude, escapando aos braços da morte. [...] Tais acontecimentos, no entanto, são raros; formam exceções cuja razão se encontra sempre na constituição especial do Estado excetuado" (CS, II, 8, p.385).

Por outro lado, uma vez que a liberdade define o homem enquanto tal, há uma certa circularidade histórica que caracteriza a luta pela liberdade comum: "Se seguirmos o processo da desigualdade nessas diferentes revoluções, verificaremos ter constituído seu primeiro termo o estabelecimento da lei e do direito de propriedade; a instituição da magistratura, o segundo; sendo o terceiro e último a transformação do poder legítimo em poder arbitrário. Assim, o estado de rico e de pobre foi autorizado pela primeira época; o de poderoso

---

liberdade pública como fim. Como vimos, se não há liberdade, a retórica perde eficácia, o poder vira força e a autoridade legítima não se institui.

21 Um interessante artigo de Milton M. Nascimento (1980b) mostra como os "fantasmas" dos autores também se manifestam em todo debate político. Tive oportunidade de mostrar como isso se refletiu num debate entre o próprio Milton e Salinas (Monteagudo, 1999).

e fraco pela segunda; e, pela terceira, o de senhor e escravo, que é o último grau da desigualdade e o termo em que todos os outros se resolvem, até que novas revoluções dissolvam completamente o Governo ou o aproximem da instituição legítima" (2D, II, p.187). Segundo Rousseau (ibidem, p.191), o despotismo semeia a própria dissolução: "É este o último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; [...] só a força mantinha [o déspota], só a força o derruba; todas as coisas se passam assim segundo a ordem natural e, seja qual for o resultado dessas revoluções breves e frequentes, ninguém pode lamentar-se da injustiça de outrem, mas unicamente de sua própria imprudência ou de sua infelicidade".

*

Se esta leitura estiver correta, então os comentadores de Rousseau que dizem que seu pensamento só é apropriado ao mundo antigo ou a cidades pequenas (como se cidades pequenas nunca fossem tirânicas e repúblicas populosas nunca fossem democráticas), ou que ele se refere à liberdade antiga e ignora a liberdade moderna (como se a liberdade dependesse da história e não o contrário), ou que ele não admite nenhuma forma de representação no Estado, especialmente no Estado moderno (como se a democracia representativa liberal burguesa fosse a única forma possível de representação política) estão todos equivocados. De fato, o mundo antigo explicitava maior importância à retórica na política; nesse caso, como compreender elogios a alguns Estados modernos? A liberdade antiga difere da moderna, mas por que então propor a meritocracia na Polônia e defender a liberdade genebrina e holandesa? Rousseau rejeita a representação no poder legislativo, mas como compreender sua concepção de linguagem presente na definição de lei? Ora, o que se vê é a presença de uma concepção retórica de linguagem no pensamento político.

Os princípios do direito político definem assim o que é natural e o que é moral e político, o que é inquestionável porque verdadeiro e

o que é historicamente estabelecido porque verossímil. Trata-se assim de uma máquina teórica para pensar a "sociedade pelos homens e os homens pela sociedade", para pensar questões envolvidas em todo e qualquer problema humano. Não é ainda um panorama completo da história humana (como a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel) ou da origem material dos interesses (como *O capital* de Marx), nem se desvencilhou da transcendência divina da vida (como Nietzsche em *A genealogia da moral*), pois a história ainda está abstratamente amarrada à Providência Divina (de certa forma alienada).

A história é decadente devido ao inevitável abuso das leis e ainda não é considerada sob o prisma do materialismo dialético. Todavia, sua crítica ao direito natural contribuiu definitivamente para isso. Mais que isso, ao mostrar que toda luta política é retórica, seja do lado bom ou do lado ruim, acentua o problema da análise da linguagem mais do que da razão. Por isso de um lado, a apropriação kantiana de Rousseau, embora reconhecendo sua força reflexiva, desviou o eixo do problema. Por isso também, de outro lado, os precursores do pós-modernismo voltaram-se ao problema da linguagem no Iluminismo e tomaram Rousseau como *parti-pris*, sem se darem conta de que a verdade e a justiça estão preservadas, e por meio delas o caráter universalizante da questão. Por isso o ensaio de Bento Prado Jr. sobre Rousseau que analisamos brevemente na primeira parte é tão profícuo e, creio, pode criar uma linhagem de "rousseanianos-rousseauístas-rousseaunadas".

Referências bibliográficas

Obras de Jean-Jacques Rousseau

Du contrat social. Edição crítica, introdução e notas de Maurice Halbwachs. Paris: Aubier Montaigne, 1943.

Œuvres complètes. 5 tomes. Paris: Gallimard, 1964-1995. (Collection Pléiade).

Essai sur l'origine des langues. Edição crítica, introdução e notas de Charles Porset. Paris: A. G. Nizet, 1970.

Obras. São Paulo: Abril, 1979. (Coleção Os Pensadores).

Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada. São Paulo: Brasiliense, 1982.

Carta a D'Alembert. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

Júlia ou a nova Heloísa. São Paulo, Campinas: Hucitec, Editora da Unicamp, 1994.

Devaneios de um caminhante solitário. Trad. Fúlvia Moretto. Brasília: EdUnB, 1995a.

Emílio. São Paulo: Martins Fontes, 1995b.

Ensaio sobre a origem das línguas. Trad. Fúlvia Moretto. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

Carta a Voltaire sobre a Providência. Marília: Departamento de Filosofia da Unesp, s.d.

Outras referências

ACHARD, G. Introduction. In: *Rhétorique à Herennius*. Paris: Belles Lettres, 1989.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. O conceito de esclarecimento. In:______. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

ALTHUSSER, L. Sur le *Contrat Social* – les décalages. *Cahiers pour l'Analyse*, Paris, Cercle d'Épistémologie de l'École Normale Supérieure, n.8, 1967.

ARANTES, P. E. Timidez da filosofia. *Discurso*, n.17, São Paulo, 1988.

ARANTES, P. E. *Um departamento francês de ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

ARANTES, P. E. Bento Prado Jr. e a filosofia uspiana dos anos 60. In: PRADO JR., B. *Alguns ensaios* – filosofia, literatura e psicanálise. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2000.

ARISTÓFANES. *As nuvens*. In: *Sócrates*. São Paulo: Abril, 1980. (Coleção Os Pensadores).

ARISTÓTELES. *Rhétorique*. Paris: Belles-Lettres, 1932.

ARISTÓTELES. *Politique*. Paris: Gallimard, 1993.

BACZKO, B. *Rousseau, solitude et communauté*. Paris: Mouton, 1974.

BAKER, K. M. *Au tribunal de l'opinion:* essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle. Paris: Payot, 1993.

BANDEIRA, M. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.

BARNY, R. *Rousseau dans la Révolution:* le personnage de Jean-Jacques et les débuts du culte révolutionnaire (1787-1791). Oxford, Voltaire Foundation, 1986.

BARTHES, R. A paz cultural. *O rumor da língua*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BARTHES, R. A retórica antiga – apostilas. *A aventura semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BESSE, G. *Contradiction et altération chez Jean-Jacques Rousseau et l'apprentissage de l'humanité*. Paris: Éditions Sociales, 1988.

BLUM, C. *Rousseau and the republic of virtue.* New York: Cornell University Press, 1986.

BOURDIN, D. *Essai sur l'*Essai sur l'origine des langues *de J.-J.* Rousseau – pour une approche pragmatique du texte. Genève: Slatkine, 1994.

BURGELIN, P. *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau.* Paris: PUF, 1952.

CAPLAN, H. Introduction. *Rhetorica ad Herennius*. Cambridge-London: Loeb Classical Library, 1989.

CASSIRER, E. *Rousseau, Kant, Goethe*. Paris: Belin, 1991.

CASSIRER, E. *Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

CASSIRER, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

CHAUÍ, M. de S. Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa. *Revista latino-americana de filosofia*, Buenos Aires, v.VI, n.1, 1980.

CHAUÍ, M. de S. O discurso competente. *Cultura e democracia*. São Paulo: Moderna, 1982.

CÍCERO. *De oratore*. 3v. Paris: Belles Lettres, 1956.

CÍCERO. *Paradoxa stoicorum*. Paris: Belles Lettres, 1971.

CÍCERO. *Dos deveres (De officiis)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

CONDILLAC. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: Galillée, 1973.

CONSTANT, B. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Filosofia Política*, n.2. Porto Alegre: LPM, 1985.

CRANSTON, M. (org.). *Hobbes and Rousseau*. New York: Anchor Books, 1972.

CROGIEZ, M. *Rousseau et le paradoxe.* Paris: Honoré Champion, 1997.

D'ALEMBERT. *Discurso preliminar da Enciclopédia*. Edição bilíngue. São Paulo: Editora da Unesp, 1989.

D'ALEMBERT. Verbete "Genebra" da Enciclopédia. In: ROUSSEAU, J.-J. *Carta a D'Alembert*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

DARNTON, R. *O grande massacre dos gatos*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DAVY, G. Le corps politique selon le *Contrat social* de J.-J. Rousseau et ses antécédents chez Hobbes. In: *Études sur Le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Société Les Belles Lettres, 1964.

DERATHÉ, R. *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 1948.

DERATHÉ, R. *Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: PUF, 1995.

DERRIDA, J. Nature, culture, écriture – de Lévi-Strauss à Rousseau. *Cahiers pour l'Analyse,* Paris: Cercle d'Épistémologie de l'École Normale Supérieure, n.4, 1966.

DERRIDA, J. La linguistique de Rousseau. *Revue internationale de philosophie,* Paris, fasc.4, 1967.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Abril, 1979. (Coleção Os Pensadores).

DIDEROT. Encyclopédie. In: DIDEROT. *Œuvres Complètes*, t.VII. Paris: Hermann, 1976.

DIDEROT. Droit Naturel. In: DIDEROT. *Œuvres*, t.III. Paris: Robert Laffont, 1995.

DIDEROT. *Obras*. 2 t. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DUCHET, M. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Maspero, 1971.

EHRARD, J. *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin-Michel, 1994.

EIGELDINGER, F.; TROUSSON, R. (Orgs.). *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 1996.

EIGELDINGER, M. Langage et imagination. *Jean-Jacques Rousseau et la Réalité de L'Imaginaire*. Neuchatel: La Baconnière, 1962a.

EIGELDINGER, M. *Jean-Jacques Rousseau et la Réalité de L'Imaginaire*. Neuchatel: La Baconnière, 1962b.

FABRE, J. Deux Frères Ennemis: Diderot et Rousseau. *Lumières et Romantisme*. Paris: Klincksieck, 1964a.

FABRE, J. Réalité et Utopie dans la Pensée Politique de Rousseau. *Lumières et Romantisme*. Paris: Klincksieck, 1964b.

FORTES, L. R. S. Rousseau, entre o bem dizer e o bem fazer. *Discurso*, São Paulo, n.5, 1974.

FORTES, L. R. S. *Rousseau*: da teoria à prática. São Paulo: Ática, 1976.

FORTES, L. R. S. O engano do povo inglês. *Discurso*, São Paulo, n.8, 1978.

FORTES, L. R. S. O poder desmitificado. *Almanaque*, São Paulo, Brasiliense, n.9, 1979a.

FORTES, L. R. S. Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau. *Discurso*, São Paulo, n.10, 1979b.

FORTES, L. R. S. Apresentação e notas. In: ROUSSEAU, J.-J. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Edição bilíngue. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. Brasiliense, São Paulo: 1982. (Coleção Elogio da Filosofia).

FORTES, L. R. S. O mundo político como vontade e representação. In: *Filosofia Política*. n.2. Porto Alegre: LPM, 1985.

FORTES, L. R. S. Profeta apesar de armado. In: KOUTZII, F.; LEITE, J. C. *Che 20 anos depois*. São Paulo: Busca Vida, 1987.

FORTES, L. R. S. Rousseau, o teatro, a festa e Narciso. *Discurso*, São Paulo, n.17, 1988a.

FORTES, L. R. S. *Rousseau e o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1988b.

FORTES, L. R. S. *O paradoxo do espetáculo*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GAGNEBIN, B. Le Rôle du législateur dans les conceptions politiques de Rousseau. In: GAGNEBIN, B. et al. *Études sur Le contrat Social de Jean--Jacques Rousseau.* Actes organisés à Dijon pour la Commémoration du 200e Anniversaire. Paris: Belles Lettres, 1964.

GANOCHAUD, C. Opinion publique et changement social chez Rousseau. *Revue Française de Science Politique,* Paris, v.28, n.5, out. 1978.

GANOCHAUD, C. Révolution et opinion publique chez Rousseau. L'AMINOT, T. (Org.). *Politique et révolution chez Jean-Jacques Rousseau.* Oxford : Voltaire Fondation, 1994.

GANOCHAUD, C. La Lecture, sa valeur, son intérêt chez Rousseau. L'AMINOT, T. (Org.). *Jean-Jacques Rousseau et la lecture*. Oxford: Voltaire Fondation, 1999.

GENETTE, G.; TODOROV, T. (Org.). *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984.

GOLDSCHMIDT, V. Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos. *A religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1970.

GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique* – Les principes du système de Rousseau. Paris: Vrin, 1974.

GOLDSCHMIDT, V. Rousseau et le droit. In: *Écrits, t.2* – Études de philosophie moderne. Paris: Vrin, 1984.

GÓRGIAS. E. de H. *Cadernos de tradução,* São Paulo, FFLCH-USP, n.4, 1999.

GOUHIER, H. *Rousseau et Voltaire:* Portraits dans deux miroirs. Paris: Vrin, 1983.

GOUHIER, H. *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Vrin, 1984.

GOYARD-FABRE, S. *Pufendorf et le droit naturel*. Paris: PUF, 1994.

GOYARD-FABRE, S. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GOYARD-FABRE, S. *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau.* Paris: PUF, 2001.

GROETHUYSEN, B. *Philosophie de la Révolution française.* Paris: Gallimard, 1949.

GROSRICHARD, Alain. Gravité de Rousseau – l'œuvre en équilibre. *Cahiers pour l'Analyse*, Paris, Cercle d'Épistémologie de l'École Normale Supérieure, n.8, 1967.

GUYOT, C. Introduction. In: ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. 5 tomes. Paris: Gallimard, 1964-1995. (Collection Pléiade).

HABERMAS, J. *L'espace publique* – archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise. Paris: Payot, 1978.

HABERMAS, J. Aporias de uma teoria do poder. In: *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HALBWACHS, M. Introduction, commentaire et notes. In: ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social*. Paris: Aubier-Montaigne, 1943.

HALLIDAY, T. L. *O que é retórica*. São Paulo: Brasiliense, 1990. (Coleção Primeiros passos)

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

HENDEL, C. *Jean-Jacques Rousseau:* moralist. New York: Bobbis-Merrill, 1936.

HOBBES. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979. (Coleção Os Pensadores).

HOCHART, P. Droit Naturel et Simulacre – l'évidence du signe. *Cahiers pour l'Analyse,* Paris, Cercle d'Épistémologie de l'École Normale Supérieure, n.8, 1967.

HUBERT, R. *Rousseau et l'Encyclopédie*. Paris: Librairie Universitaire Gamber, 1928.

IMBERT, F. *Contradiction et altération chez Jean-Jacques Rousseau*. Paris: L'Harmattan, 1997.

JOUVENEL, B. Essai sur la politique de Rousseau. ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social*. Paris: Hachette, Pluriel, 1978.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril, 1980. (Coleção Os Pensadores).

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

KOSELECK, R. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: EdUerj, Contraponto, 1999.

KREMER-MARIETTI, A. Jean-Jacques Rousseau ou la double origine et son rapport au système langue-musique-politique. In: ROUSSEAU, J-J. *Essai sur l'origine des langues*. Paris: Aubier-Montaigne, 1974.

L'AMINOT, T. *Images de Jean-Jacques Rousseau de 1912 à 1978*. Oxford: Voltaire Foundation, 1992.

L'AMINOT, T. (Org.). *Politique et révolution chez Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Fondation, 1994.

LA BOÉTIE, É. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

LAUNAY, M. Introduction. ROUSSEAU, J-J. *Lettre à D'Alembert*. Paris: Garnier-Flammarion, 1967.

LAUNAY, M. L'Art de l'écrivain dans le *Contrat social*. In: *Études sur Le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Société Les Belles Lettres, 1964.

LAUNAY, M. *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*. Genève: Slatkine, 1989.

LEBRUN, G. Contrat social ou marche de dupes. *Manuscrito*, Campinas, v.III, n.2, abr. 1980.

LEDUC-FAYETTE, D. *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*. Paris: Vrin, 1974.

LÉVI-STRAUSS, C. Jean-Jacques Rousseau, Fondateur des Sciences de l'Homme. *Jean-Jacques Rousseau*. Neuchatel: À La Baconnière, 1962.

LÉVI-STRAUSS, C. J.-J. Rousseau, père de l'ethnologie. *Courier de l'Unesco*, mars 1963.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Edusp, 1970.

LÉVI-STRAUSS, C. Jean-Jacques Rousseau, Fundador das Ciências do Homem. In: *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril, 1978. (Coleção Os Pensadores).

LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MACPHERSON, C. B. *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*. Paris: Gallimard, 1971.

MANN, T. *Ensaios*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.

MASTERS, R. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1976.

MATOS, F. de. *O filósofo e o comediante* – ensaios sobre filosofia e literatura na ilustração. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

MATOS, O. C. F. *Rousseau* – uma arqueologia da desigualdade. São Paulo: MG Editores, 1978.

MAUZI, R. *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.

MESNARD, P. *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*. Paris: Boivin, 1936.

MESTRE, A. La Notion de Personnalité Morale chez Rousseau. *Revue du Droit publique et de la science politique en France et à l'étranger*, Paris, v.9, n.18, jul.-dez. 1902.

MONTAIGNE. *Ensaios*. São Paulo: Abril, 1984. (Coleção Os Pensadores).

MONTEAGUDO, R. *Entre o direito e a história*: a concepção do legislador em Rousseau. São Paulo, 1998. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Filosofia, FFLCH, Universidade de São Paulo.

MONTEAGUDO, R. Uma querela filosófica na historiografia rousseauísta. *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, n.1, 1999.

MONTEAGUDO, R. Liberdade e licenciosidade no pensamento de Rousseau. *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, n.4, 2002.

MONTEAGUDO, R. *Entre o direito e a história:* a concepção do legislador em Rousseau. São Paulo: Editora da Unesp, 2007.

NASCIMENTO, M. M. do. *O contrato social, ou as ilusões do jogo do poder*. São Paulo, 1978. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Filosofia, FFLCH, Universidade de São Paulo.

NASCIMENTO, M. M. do. Reivindicar direitos segundo Rousseau. In: QUIRINO, C. G.; VOUGA, C.; BRANDÃO, M. B. (org.) *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: Edusp, 1980a.

NASCIMENTO, M. M. do. Rousseau, a revolução e os nossos fantasmas. *Discurso*, São Paulo, n.13, 1980b.

NASCIMENTO, M. M. do. O *contrato social*, entre a escala e o programa. *Discurso*, São Paulo, n.17, 1988.

NASCIMENTO, M. M. do. *Opinião pública e revolução*. São Paulo: Nova Stella/Edusp, 1989.

NASCIMENTO, M. M. do. O círculo social: esboço de uma teoria da opinião pública na Revolução Francesa. In: COGGIOLA, O. (org.). *A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina*. São Paulo: Nova Stella/Edusp, 1990.

NASCIMENTO, M. M. do. A teoria dos seres morais de Pufendorf. *Direito em debate*, Ijuí, n.3, 1991.

NASCIMENTO, M. M. do. Infortúnio e glória do Emílio de Rousseau – uma saga na escravidão. In: *Dialética & Liberdade*. Petrópolis-Porto Alegre: Vozes; Editora da UFRGS, 1993.

NASCIMENTO, M. M. do. O legislador e o escritor político, duas formas de aproximação da opinião pública em Rousseau. *Kriterion,* Belo Horizonte, n.96, dez. 1997.

NASCIMENTO, M. M. do. O preço das coisas e a estima das pessoas em Pufendorf. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n.1, 1999.

NASCIMENTO, M. M. do. *Figuras do corpo político*: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf. São Paulo, 2000. Tese (Livre-Docência) – Departamento de Filosofia, FFLCH, Universidade de São Paulo.

NIETZSCHE, W. F. *A gaia ciência*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1978a. (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, W. F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1978b. (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, W. F. Curso de retórica. *Cadernos de tradução*, São Paulo, FFLCH-USP, n.4, 1999.

PARIENNE, J.-C., Le Rationalisme applique de Rousseau. In: *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: PUF, 1971.

PEREIRA, M. H. da R. *Estudos de história da cultura clássica*. v.2: Cultura romana. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

PERELMAN, C. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da argumentação* – a nova retórica. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PEZZILLO, L. *Rousseau et le Contrat social*. Paris: PUF, 2000.

PHILONENKO, A. *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur*. t.3 Paris: Vrin, 1984.

PLATÃO. *Œuvres*. Paris: Belles Lettres, 1923-1999.

PLEBE, A. *Breve história da retórica*. São Paulo: EPU-Edusp, 1978.

PLEBE, A.; EMANUELE, P. *Manual de retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PLUTARCO. *Vidas paralelas*. 5v. São Paulo: Paumape, 1991.

POLÍBIO. *História*. Brasília: EdUnB, 1985.

POLIN, R. *La Politique de la Solitude, essai sur J.-J. Rousseau*. Paris: Sirey, 1971.

PORCHAT, O. Ceticismo e argumentação. In: *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PORSET, C. Avertissement, Remarque. In: ROUSSEAU, J.-J. *Essai sur l'origine des langues*. Edição crítica. Paris: A. G. Nizet, 1970.

PORSET, C. L'inquiétante étrangeté de l'*Essai sur l'origine des langues*. *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, Oxford, Voltaire Foundation, n.154, 1976.

PRADO JR., B. Filosofia, música e botânica: de Rousseau a Lévi-Strauss. *Tempo Brasileiro*, São Paulo, n.15/16, 1966.

PRADO JR., B. Lecture de Rousseau. *Discurso*, São Paulo, n.3, 1972.

PRADO JR., B. Gênese e estrutura dos espetáculos. *Estudos Cebrap*, São Paulo, n.14, out.-dez. 1975.

PRADO JR., B. O discurso do século e a crítica de Rousseau. *Almanaque*, São Paulo, Brasiliense, n.1, 1976.

PRADO JR., B. Metamorfoses do enunciado de ficção. *Almanaque*, São Paulo, Brasiliense, n.5, 1977.

PRADO JR., B. Jean-Jacques Rousseau entre as flores e as palavras. *Almanaque*, São Paulo, Brasiliense, n.8, 1978a.

PRADO JR., B. Rousseau: filosofia política e revolução. In: ROUSSEAU. J.-J. *Discurso sobre a economia política* e *Do contrato social*. Petrópolis: Vozes, 1978b.

PRADO JR., B. Não dizer a verdade equivale a mentir? *Discurso,* São Paulo, n.15, 1983.

PRADO JR., B. Romance, moral e política no Século das Luzes: o caso de Rousseau. *Discurso,* São Paulo, n.17, 1988.

PRADO JR., B. A força da linguagem. In: DASCAL, M. (org.). *Conhecimento, linguagem e ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

PRADO JR., B. A Filosofia das Luzes e as metamorfoses do espírito libertino. In: NOVAES, A. (org.). *Libertinos e libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

PRADO JR., B. A força da voz e a violência das coisas. In: ROUSSEAU. J.-J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

PRADO, R. de A. *Perversão da retórica, retórica da perversão*. São Paulo: 34, 1997.

PRADO, R. de A. *A jornada e a clausura*: figuras do indivíduo no romance filosófico. São Paulo, 2000. Tese (Doutorado) – Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada, FFLCH, Universidade de São Paulo.

PROAL, L. *La psychologie de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Felix Alcan, 1930.

PROUST, J. *Diderot et L'Encyclopédie*. Paris: Albin-Michel, 1995.

PUFENDORF. *Droit de nature et des gens*. Caen: Presses Universitaires de Caen, 1989.

REBOUL, O. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

RIBEIRO, R. J. *Ao leitor sem medo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

RILEY, P. *The general will before Rousseau:* the transformation of the Divine into the Civic. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1986.

ROBISCO, N.-B. *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution française* – une esthétique de la politique (1792-1799). Paris: Honoré Champion, 1998.

SANTOS, L. G. Da tradução. In: LA BOÉTIE, É. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

SÉNIK, A. Attention! La lecture de ce livre peut entraîner des effets dangereux! In: ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. Paris: Magnard, 1994.

SILVA, R. C. B. P. e. *Isócrates e a filosofia*. Araraquara, 1973. Tese (Doutorado) – Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Araraquara (atual Unesp).

SIMÉON, J.-P. La démocratie selon Rousseau. ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. Paris: Seuil, 1977.

SKINNER, Q. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

SOUZA, M. das G. *Ilustração e história* – o pensamento sobre a história no iluminismo francês. São Paulo: Discurso, 2001.

SPITZ, J.-F. La théorie du double contrat chez Grotius et Pufendorf. *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen, Presses Universitaires de Caen, n.11, 1988.

STAROBINSKI, J. Introduction au *Discours sur l'inégalité*; Notes au *Discours sur l'inégalité*. In: ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, t.III. Paris: Gallimard, 1964. (Collection Pléiade).

STAROBINSKI, J. *Le remède dans le mal* – critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières. Paris: Gallimard, 1989.

STAROBINSKI, J. Rousseau e a origem das línguas. In: *A transparência e o obstáculo,* seguido de *Sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991a.

STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo,* seguido de *Sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991b.

STAROBINSKI, J. O remédio vem do mal. *A máscara da civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

STRAUSS, L. *Droit naturel et Histoire*. Paris: Flammarion, 1986.

TARDE, G. *A opinião e as massas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

TATIN-GOURIER, J.-J. *Le contrat social en question* – Échos et interprétations du *Contrat social* de 1762 à la Révolution. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1989.

TERREL, J. *Les théories du pacte social* – droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau. Paris: Seuil, 2001.

TINLAND, F. *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*. Paris: PUF, 1988.

TODOROV, T. *Frêle bonheur* – Essai sur Rousseau. Paris: Hachette, 1985.

TODOROV, T. *Teorias do símbolo*. Campinas: Papirus, 1996.

TODOROV, T. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TOUCHEFEU, Y. *L'antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Fondation, 1999.

TROUSSON, R. *Jean-Jacques Rousseau: heurs et malheurs d'une conscience*. Paris: Hachette, 1993.

TUCK, R. *Natural rights theories* – their origin and development. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

TUCK, R. *Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2001.

VALENTE, M. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: Educs, 1984.

VARGAS, Y. *Rousseau:* Économie politique. Paris: PUF, 1986.

VARGAS, Y. *Introduction à l'Émile de Rousseau.* Paris: PUF, 1995.

VARGAS, Y. *Rousseau et l'énigme du sexe.* Paris: PUF, 1997.

VARLOOT, J. Introduction. In: ROUSSEAU, J.-J. *Lettre à D'Alembert*. Paris: Gallimard, 1987.

VAUGHAN, C. E. Introduction. Notes. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau.* 2t. Oxford: Basil Blackwell, 1962.

VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

WACJMAN, C. *Fous de Rousseau*. Paris: L'Harmattan, 1992.

WACJMAN, C. *Les jugements de la critique sur la 'folie' de Rousseau*: représentations et interprétations de 1760-1990. Oxford: Voltaire Fondation, 1996.

WISNER, D. A. *The Cult of the Legislator in France 1750-1830*. Oxford: Voltaire Fondation, 1997.

WOLFF, F. *Aristote et la politique*. Paris: PUF, 1991.

"Se a história é a história das condições do poder, então a história é a história dos usos e abusos da retórica que sustenta o poder. A luta política talvez seja *exclusivamente* retórica e com isso a força seria apenas um complemento *posterior*, pois toda demonstração de força valeria apenas por seu *efeito* retórico de aumento, manutenção ou perda de poder".

Ao formular nesses termos o problema da ordem (e da desordem) social, Ricardo Monteagudo nos faz entender que o tema da linguagem é, de fato, um lugar privilegiado para discutirmos a simbiose entre retórica e política na obra de J.-J. Rousseau. Tendo como pano de fundo um quadro histórico da retórica, dos autores da Antiguidade até Perelman e Todorov, a tese deste livro pode ser assim enunciada: no âmbito dos escritos políticos do filósofo genebrino, em particular no *Discurso sobre a origem da desigualdade* e no *Contrato social*, as condições de possibilidade das relações civis são estabelecidas, tanto para o bem quanto para o mal, pelo uso retórico da linguagem. Longe de se limitar a uma mera exegese acadêmica de textos datados, este trabalho se apresenta a nós, leitores do século XXI, como prova cabal de que certas investigações de Rousseau acerca do discurso político permanecem atualíssimas. Monteagudo se inscreve dessa maneira numa linhagem bibliográfica que, no Brasil, remonta às análises memoráveis de Bento Prado Jr. e Luiz Roberto Salinas Fortes sobre o assunto. THOMAZ KAWAUCHE

Ricardo Monteagudo bacharelou-se, licenciou-se, fez mestrado e doutorou-se em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com orientação de Maria das Graças de Souza. Realizou estágio pós-doutoral na Universidade de Paris 1 – Sorbonne, laboratório "Normas, Sociedade, Filosofia", com supervisão de Cathérine Larrère. Participou, animado por Bruno Bernardi, do Grupo de Pesquisa Rousseau da École Normale Supérieure, em Paris, coordenado por Pierre-François Moreau; e do grupo de filosofia da Fundação Gabriel Péri, coordenado por Yves Vargas. Publicou vários artigos em revistas especializadas e, em 2007, o livro *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau,* pela Editora Unesp.